قراءةٌ في نقدِ الخطابِ الاسْتشراقي

مازن مطبّقاني نموذجًا



اسم الكتاب	قراءةٌ في نقدِ الخطابِ الاسْتشراقي - مازن مطبّقاني نموذجًا
التأليف	حكيمة دريسي
المراجعة اللغوية	عبد القادر أمين
موضوع الكتاب	أدب
عدد الصفحات	352 صفحة
عدد الملازم	22 ملزمة
مقاس الكتاب	24x17
عدد الطبعات	الطبعة الأولى
رقم الإيداع	2020/3273
الترقيم الدولي:	978-977-278-814-9








elbasheer.marketing@gmail.com
elbasheernashr@gmail.com

01152806533 - 01012355714

قراءةٌ في نقدِ الخطابِ الاسْتشراقي
مازن مطَبّقاني نموذجًا

إعداد

حكيمة دريسي

٢٠١٦- ٢٠١٧م

١٤٣٧- ١٤٣٨هـ



الشّكر

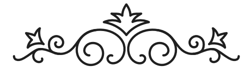
الشّكرُ للشّكور الذي نحمده حمدًا كثيرًا طيّبا مباركًا.

وهل جزاء الإحسان إلّا الإحسان، وما إحساني إلّا الاعتراف بجميل أستاذيّ أ.د مولاي علي بوخاتم، وأ. د شميسة غربي؛ لما تفضّلا به عليّ من دعمٍ ومساعدة، فكان عونُهما نعمَ المعين الذي عبّد لي الطريقَ حتّى أجتاز هذه المرحلة الهامّة من مراحل الدّراسة، وأنا قريرة العين، أتمتع بجوّ من الاحتواء، والمتابعة، وكلماتي تقفُ خجْلى أمام معروفهما، وهما يتجشّمان عناءَ الإشراف على هذا البحث، يدْفعاني كلّما وهنتْ قواي، ويرشداني كلّما سقطتْ أقلامي.

ولن أفوّت الفرصة حتّى أشكر النّاقد «مازن مطبّقاني» الذي أهداني من مكتبتِه القيّمة مجموعة من نفائسِ نقد الخطاب الاسّتشراقي، فجزاه الله خيرًا.

ولا أنسى أنْ أوجّه شكري للعائلة الكريمة التي تتبّعت معي هذا المسار، ولم تدّخر ما لديها حتّى توفّر لي ما يعينني فيه، وقائدُها في ذلك الابنُ الدّكتور مراد معاذ مقري، الذي عاش معي أحداثَ هذه الرّحلة بكلّ تفاصيلها مشجّعًا محفّزًا.

حكيمة دريسي.



إهداء

إلى روح أبي الطّاهرة، التي مازال طيفُها يرافقني أيْنما حَلَلْت، ويشدّ مِن أزري في السّراء والضّراء، يدفعني إلى الحياة في كلّ لحظة، يدعوني إلى النّجاح عند كلّ كبْوة، فصرتُ أترسّم ملامحه في كلّ موقفٍ إنساني، وفي كلّ معاملةٍ آدميّة، أستمدّ منه القوّة وأتشبّث بالإرادة.

حكيمة دريسي



الملخّص:

هذه الدراسةُ عبارة عن قراءة في نقدِ الخطاب الاستشراقي لمازن مطبّقاني، الذي اهتمّ بالاستشراق المعاصر في ميادينه المتعدّدة، تناولت مفاهيم عدّة مثل تعريف قراءة نقد الخطاب الاستشراقي، مفهوم هذا النقد، تحديد نشأته، ذكر روّاده، ونشاطاته المتواصلة، وبحث في منهج تناوله لقضايا الشّرق كالإسلام، والأدب العربي المعاصر، كما اهتمّ بالرّحلة إلى معاقل المستشرقين مقدّمًا نقدًا ثقافيًّا، ركّز فيه على تواصله معهم، مكتشفًا في ذلك نشاطاتهم العلميّة والثقافية، داعيًا إلى إصلاح الذّات، ونقدها، ثمّ اقترح إنجازَ مشروعِ علم الاستغراب يدرس الغرب من الدّاخل، مستفيدًا ممّا يغيب في مجتمعه، ويتناسب مع هويته.

الكلمات المفتاحية:

القراءة، النقد، خطاب الاستشراق، الاستغراب.

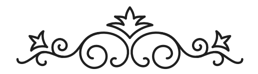


Résumé:

Cette étude est une lecture a la critique du discours orientaliste a son propriétaire Mazen Motabagani qui se souciait orientalisme contemporain dans des mutipes domaines، il portait un certain nombre de concepts tels que la définition de lecture du discours orientaliste، déterminer lhistoire de l'existence de cette critique et la recherche dans ses activités، et ses études de l'Islam، et de la littérature arabe contemporaine. Mazine Motabagani a ciment sa relation avec l'occident quand il a voyage، et a parlé avec les orientalistes pour découvrir leur culture il a proposé le projet de l'occidentalisme.

Mots clés :

La lecture، la critique، discours، orientaliste، l'occidentalisme.



مقدّمة

يتوقُ الباحثُ لتلبية فضوله المعرفيّ، ولا سيّما المتعلّق بالعلوم الإنسانية، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، فيحركه شغفُ الاطّلاع على التّمايز والاختلاف، الذي يميّز الأجناس البشريّة عن بعضها البعض، حتى يرصدَ سبل اختلافها وصورَ تباينها، ويقيس حدّته في تجلّيات العولمة، وتداعياتها ليحدّد موقعَ انتماءاته في هذه الرّهانات؛ لأنّه معنيّ بإثبات وجودِه بفاعلية الفكْر التي تحقّق فاعلية الحضور، حتّى يكون طرفًا هامًّا، لا يقبع في الهامش مراقبًا، بل مشاركًا، فاعلًا، وهو في ذلك بحاجة ماسّة لمعرفة ما درسَ وكتبَ، وقيل عنْه في الخطاب الاستشراقي، الذي عكف عليه النقّاد العرب درسًا وتحليلًا، بذلك أثري نقدُه باختلاف توجّهات ناقديه في مطارحاتهم النّقدية، وموضوعها البحث في طرح المستشرقين المترامي الأطراف بمحاوره التي لم تتركْ لا شاردة ولا واردةً في الشرق إلّا وضعتها تحت مجهر البحث.

نقدُ الخطاب الاستشراقي ذخرٌ نقديّ، يعكس ردودَ فعل العرب إزاء ما أورده الاستشراق وهو بذلك عمليّة نقدية، نشأت لتلبيةِ الحركة النّهضوية التي تبلْورت ملامحها عندما احتدم الصراع بين الشّرق والغرب الذي قبض بيدٍ من حديد عليه، حتّى يوجّهه أينما شاء، وكيفما شاء.

سار هذا النّقد جنبًا إلى جنب مع الاستشراق حتّى شكّلَا معًا خطّين متوازيين، وتيرة سيره تتوقّف على ما تفرزه الحركةُ الاستشراقية بمواضيعها المتعدّدة، فأضحى هذا النقدُ متعدّد المهامّ، فباتت قراءته ضرورةً تقرّبك إلى فكْر الأنا والآخر، وتسهّل عليك مهمّة الخوض في غمار هذا الطرح، ما دفعنا إلى اختيار موضوع «قراءة في نقدِ الخطاب الاسْتشراقي مازن مطبّقاني نموذجًا»، ولأنّ القراءة تمدّنا بنوعٍ من حريّة التّأويل، التي

لا تكلّفنا عناءَ ومشقّةَ مسئولية النقد، بذلك جنحْنا إليها، وفي ذلك نرصدُ صورة الاستشراق المعاصر، في نقدِه المعاصر، ونرى طبيعة المنهج فيه، الذي يجمع لنا أساليب، وطرقَ وإنتاجَ عددٍ من المستشرقين المعاصرين.

وإشكاليّة بحثنا تتمحْور حول الآليّات النقدية المعتمدة في نقد الخطاب الاستشراقي لدى النّقاد، وما هي هذه الآليّات التي انتهجها النّاقد مطبّقاني؟ هل استحدث جديدًا في ذلك أم تأثّر بالترسّبات النقديّة التي سبقت في هذا الميدان؟ ما طبيعة المحاور التي ناقشها في طرحه؟

ارتأيْنا أنْ تكون هندسة موضوعنا على النّحو الآتي: بعد المقدّمة، مدخل تناولنا فيه بعض المفاهيم المتعلّقة بفعل القراءة للخطاب الاستشراقي، المتميّز بماهيّته العاكسة لجوّ الصراع بين الغرب والشّرق، هذه القراءة ذاتُ المستويات المتعدّدة التي تثمر باتّساع أفقها ونشاطِ منتجها، وإتقان قارئها للتّأويل، والتحليل.

ثمّ أدرجنا الفصلَ الأوّل وعنونّاه بنقد الخطاب الاستشراقي، قدّمنا فيه مفهومه وروّاده ونشأته، ومسارَه التاريخي، ونموذجًا من آليّاته في مبحث سمّيناه «الحجاج في نقد الخطاب الاستشراقي– مازن مطبّقاني نموذجًا».

أمّا الفصل الثّاني طرحنا فيه: النّقد الثقافي في نقد الخطاب الاستشراقي، عالجنا فيه آليات التّواصل التي اعتمدها النّاقد مطبّقاني مع الآخر، من خلال خطاب الرّحلة، وفيه فصّلنا الحديث عن أهميّة هذا الخطاب في تحقيق التّواصل بين ناقد الاستشراق، ومعاقل المستشرقين.

انتقلنا في هذا الفصل إلى نقد الذّات، وخطاب الإصلاح، دائمًا من خلال الرحلة التي قرّبته إلى الغرب، وجعلتْه ينصفُ حقّ النّقد بذكر ملامح التفوّق لديه، وصور نجاحه في ميادين هامّة، بذلك وجدَ ثغرةً ينفُذُ من خلالها إلى نقد الذّات بغية الإصلاح.

في الفصل الثّالث بحثنا في نقد الخطاب الاستشراقي الدّيني، قرأنا ما تعلّق بنقد مازن مطبّقاني لطرح شيخ المستشرقين المعاصرين برنارد لويس في: القرآن الكريم، والحديث الشريف، والسيرة النبوية، وعنونّاه بـ الاستقراء في نقد مازن مطبّقاني للاستشراق الديني.

الفصلُ الرّابع: من قضايا النّقد الاستشراقي لدى مازن مطبّقاني، أثرنا فيه قضيتين تتعلّق الأولى بالاستغراب لدى هذا النّاقد من خلال كتابِه «الغرب من الدّاخل»، تناول فيه التحليل الاجتماعي للمجتمع الغربي، أمّا القضية الثانية تمثّلت في نقد الاستشراق الأدبي المعاصر، وتحليل الرّؤى المتعلّقة بنظرة المستشرقين المعاصرين إلى أدبنا المعاصر.

أعقبنا الفصل الرّابع بخاتمةٍ حاولنا أنْ نجمع فيها مجموعةً من الاستنتاجات، والنتائج توصّلنا إليها في رحلة بحثنا، وذيّلناها بملحقٍ خاصّ بترجمة ذاتيّة لمازن مطبّقاني، ثمّ ملحق الأعلام.

اعتمدنا على المنهج التّاريخي في تقديم نشأة الخطاب الاستشراقي، وروّاده، وعلى آلية التّحليل، والوصف في قراءة نقد الخطاب الاستشراقي؛ لأنّ ذلك أنسبُ للمناقشة، واستقراء المواقف.

ومن الصّعوبات التي أناخت صروف الحادثات ببحثنا صعوبةُ التحصّل على بعض الكتب المتعلّقة بنقد الخطاب الاستشراقي، وندرة المراجع المتعلّقة بقراءة نقد هذا الخطاب ما صعّب علينا مهمّة إنجاز قراءتنا.

عدّتنا في البحث مجموعةٌ من الكتب لمازن مطبّقاني شكّلت المدوّنة التي انطلقت منها دراستنا، كالاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، الاستشراق الأمريكي المعاصر وأثره في فكر المحافظين الجدد، الاستشراق والاتّجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، رحلاتي إلى أمريكا، خارج عن المألوف، مدوّنات رحّالة في القارة العجوز، الغرب من الداخل، إضافة

إلى مجموعة أخرى من المراجع كعلم الاستغراب لحسن حنفي، وصناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها لعلي بن إبراهيم النملة، ونقد الخطاب الاستشراقي لساسي سالم الحاج.

هذا طرحٌ يحتاج إلى مزيدٍ من القراءة التي تتنوّع بالصّقل والتهذيب، وقد أثرناه ليكون مادّة للبحث والتّمحيص، وإن سقط قلمُنا في عنصرٍ من عناصره فإنّنا نرجو من هذه الإثارة أجرَ الاجتهاد.

لا تــرجُ شيئًا كــامــلًا نفعهُ   فالغيثُ، وهو الغيثُ منه الغثاء



مدخل

عاشتِ العلاقاتُ الإنسانية بين مدّ وجزر الأنا والآخر، وخضعت صورتُها لتنافر هويّة كلّ طرف، الذي سعى إلى إقرار ثقافته، فأُعلن عن ميلاد صراع شرس، لا يؤمن بحقّ الاختلاف، وركّز على بسط سلطان الهيمنةِ الأيديولوجيّة والسياسية والعسكرية، ما أذكى خطاب الاستشراق، المطبوع ببنياته الخاصّة، ومعطياته الجامعة للمرجعيّات، ومسار النشأة والتحوّل. ومجملُ الدوافع، والغايات، فعدّه البعض خطابًا مركّبًا معقدًا، لتناقض مخبره مع مظْهره، لذلك لا بدّ أنْ يخضع لدراسات دقيقة لا تبسيطيّة «الاستشراق خطاب مركّب معقّد، ومضلّل، يظهر عكسَ ما يبطن، ويورّي عكس ما يخفي، لا كما نظرتْ إليه كثيرٌ من الدراسات العربية التبسيطيّة، الاختزالية بصفته فكرًا متهافتًا، وخطابًا مفككًا، متناقضًا لا تمايز فيه»[1].

والتّعقيد فيه يلمس من خلال حجبِه للحقائق التي انْضوى عليها، مركّزًا على إنشاء الآخر بمعطيات الأنا، فتصيّره تابعًا لها، وتجرّده من كينونتِه، مستعرضًا تصوّراتها وتمثّلاتها «الاستشراق خطاب لا يعكسُ حقائق، أو وقائع؛ بل يصوّر تمثّلات، أو ألوانًا من التّمثيل حيث تختفي القوة، والمؤسسة، والمصلحة، إنّه خلق جديدٌ للآخر، أو إعادة إنتاجٍ له على صعيد التصوّر والتّمثيل معا، يجعل من الاستشراق موضوعَ معرفة، بينما يظلّ موضوعُه الذي هو الشّرق موضوعَ واقعٍ لا تربطه به صلة تطابق أو انعكاس»[2].

---

(١) المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر، الإسلام في الفكر الغربي المعاصر، من الاستشراق إلى الإسلام فوبيا مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢١٠٤، بيروت، لبنان، ص٦.

(٢) سالم يفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٩، بيروت، لبنان، ص٨.

خطابُ الاستشراق خطابٌ كأيّ خطابٍ له من الخصوصيّات ما تجعله مميّزًا خاصًّا قد يتجاوز الحقيقة، لتحقيق حقيقته التي ينشدُها، ويدافع عنها بآليّاته، وإمكاناته التي تحاول أنْ تخفي البين بينه، وبين ما هو كائنٌ على أرض الواقع «والواقع أنَّ الاعتراف بأنّ للخطاب كينونته المستقلة، وحقيقته المميّزة يتمّ على حساب الحقيقة، يعني أنّ الخطاب يحجب الحقيقةَ التي يدّعي قولها، بقدر ما يتناسى حقيقتَه، أي بقدر ما يتجاهل أنَّه منتجٌ للحقيقة لا مجرد راوٍ لها، أو ناقل، أو مترجم»[١] ولعلّ ذلك ما دفع النّقادَ إلى إدانة خطاب الاستشراق وموضوعِ دراسته، دون أنْ يرى فيه ما يحمَد، أو يستحسن وجوده.

«يتّفق أغلبُ الدّارسين العرب للخطاب الاستشراقي على أحدِ أمرين، إمّا إدانة خطاب الاستشراق، أو إدانة الهويّة الثقافية، والحضارية للمنطقة التي درسها الاستشراق، الأوّل يتبرأ من أيّ فضيلة يمكن نسبها إليه، والثّاني يتبرأ من كلّ ما يمتّ لهويّة تفاخر بثغراتٍ قابلة للنقد وتصرّ على التمسّك أمامه»[٢].

وتعودُ إدانة الاستشراق غالبًا إلى سببِ إدانة المستشرقين للتراث الإسلامي، وتهجمهم على دخره العظيم من خلال دراساتهم التي تكتسي طابع العلميّة، وتضمر العداء الحضاري والحقد العرقي ما دعا المسلمين إلى البحث في هذه الانزلاقاتِ التّاريخية التي تجافي التّاريخ وتشوّه صورته الحقّة، وتصويباتهم نموذجًا من نماذج نقد الخطاب الاستشراقي «قد أثارت كتاباتهم حفيظةَ المسلمين، وآلمهم فيها مجافاة الحقائق التاريخيّة، وتهجّمهم على بني الإسلام، وكتب الكثيرون احتجاجاتٍ على هذه الإساءات التي ليست إلّا وحيًّا لتقاليدَ موروثة»[٣]

---

(١) علي حرب، أسئلة الحقيقة، ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٤، بيروت، لبنان ص٦.

(٢) عبد الفتاح نعوم، الاستشراق وثنائية القوة والضعف، بصدد البحث عمّا أضاعه نقد الاستشراق، دراسات استشراقية العدد السادس، شتاء ٢٠١٦، ص١٨٨.

(٣) عبد الجليل شلبي، الإسلام والمستشرقون، مطبوعات الشعب، القاهرة، د.ط، د.ت، ص٣.

ومن المدينين إلى المغْربين عن صنيع المستشرقين وفعْلهم في الحياة العلميّة للشرق وهؤلاء يرون أنّ الابتعاث أسهمَ في نضج فكْر المبتعثين الذين استفادوا من المستشرقين وتتلمذوا عليهم، بعدما تبوّءوا مكانةً في المجامع اللغويّة، والجامعات العربية، التي أوفدتهم آنذاكَ، حتّى يتسنّى لهم التواصل مع الشّرق من خلال المنافذ العلميّة «لا يمكن إغفال دور المستشرقين في حياتنا العلميّة، وإنكاره. فقد درسَ عليهم كثيرون من الأساتذة، والكتّاب والعلماء؛ حيث أرسلت كثيرٌ من الجامعات العربيّة الإسلاميّة بعثاتِها إلى جامعات الغرب التي كان يشغل فيها المستشرقون كراسي الدراسات العربيّة، والإسلاميّة، والشرقية، كما دعي بعضُ المستشرقين إلى الجامعات العربيّة، وترجمت بعضُ كتبهم إلى العربيّة، وأصبح بعضُهم أعضاءَ في المجامع العربيّة، والعلميّة، فقاموا بتدريسها، وتدريس قضاياها المختلفة، وقاموا بتقديمها للعالم الآخر بالطّريقة التي يريدونها»[١].

في حين يرى البعض أنَّ الاستشراق قد استفادَ من الشرق، واغترف من علمه حتّى يبدّد ظلماتِ أوروبا آنذاك، ويحوّلها إلى مركزِ ثقل، ولأجل ذلك سلكَ سبلًا شتَّى لاحتواء هذا العلم «فطنَ العالم الأوروبي إلى أهمية الكتب، وأنّها تحمل في طيّاتها حضارةَ أمّة أنارت ظلمات العالم بإشعاعاتها، الخلقيّة، والثقافيّة، والعلميّة، بينما كان الغرب يغطّ في ظلمات الجهل؛ لذا لبناء مجدهِم قد سلكوا كلّ الطّرق الممكنة، وغير الممكنة للحصولِ على الكتب؛ فتارةً يشترونها، وتارة يسرقونها، وتارة أخرى يأخذونها عُنوة»[٢].

والرّاجح أنّ الاطّلاع الدّؤوب على ما يكتب، وينشَر حولنا؛ ضرورة في هذه العلاقة التي تسترعي عدّةً ويقظة فكريّة، ونقديّة يواجه ويجابه مِن خلالها ما يعتري الشّرق

---

(١) إدريس حامد محمد، آراء المستشرقين حول مفهوم الوحي، د.ط، د.ت، ص٣.

(٢) طارق سرى، التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، المكتبة النافدة، ط١، ٢٠٠٦، الجيزة، القاهرة، ص٢٦.

الإسلامي من رهانات حادّة، حتّى يحدّ من سلطة الآخر التي اجتهدت في إنشاءِ صورة له «يقتضي الالتزام الحضاري والتّاريخي من المسلم المعاصر؛ الاطّلاع المباشر والمستمرّ على ما ينشر عنه حول العالم في كلّ اللغات التي تتوفّر له سبلها، ويمتلك ناصيتها، وإنْ بدرجات متفاوتة، وصورة المسلم الآخر صورة تمثيلية تصنع صناعة، وليس مطابقة وجوبًا للمعطيات الموضوعيّة المكوّنة للمسلم في حدّ ذاته لفظًا وفردًا، وفكرًا، وحيثما قبلنا تلك الصّورة فإنّنا سنجد أنفسنا في مجال الآخرية في أبهى تجلّياتها»[1].

الاستشراقُ خطابٌ مُفعم بالسّلطة التي تخدم سلطانها، فتشيع أفكاره، وتجتهد في نصرة مصالحه، فتتمظهر معرفيًّا لتأمين- وتتبيث- مراميه ذات الأبعاد المتعدّدة «السّلطة تعمل من خلال ممارساتها المباشرة، وغير المباشرة على ظهور خطابٍ معرفي يخدم أغراضَها، ويروّج لأفكارها، والسلطة العالميّة ذات القطب الواحد تضخّ إلى وعيك- ولا وعيك- خطابها المعرفي بشتى الوسائل»[2] وحتّى يتحرّر الخطاب لا بدّ أن تكون انطلاقتُه منه وإليه، لا تدفعها مؤثرات خارجيّة توجّهه كيفما- وأينما- شاءت، وبذلك يفقد طابعه وسماته الخاصّة به «ولكي يكون الخطاب عتقًا لأشياء، ولنا أيضًا لا بدّ أن ننطلق من الخطاب نفسه، وليس من خارجه، أو مِن حدث يفترض فيه الأسبقية على الخطاب»[3].

بدأ نقد الاستشراق لدى علماء العرب والمسلمين في مراجعاتهم الفاحصة لما قدّمه المستشرقون من دراسات حول التراث العربي الإسلامي، وصاحب ذلك الحركة

---

(١) المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر، الإسلام في الفكر الغربي المعاصر، من الاستشراق إلى الإسلام فوبيا مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢١٠٤، بيروت، لبنان، ص١١.

(٢) هاشم غرابية، المخفي أعظم رؤية ذاتية، وقراءات نقدية، دار الكندي للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩، الأردن، ص٩.

(٣) عبد الله محمد الغذّامي، المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤، بيروت، لبنان، ص٢٦.

النّهضوية الإحيائية التي تصدّت للاستعمار، ولغزوه الثقافي، الذي أقحم صنّاعه في تراث الشرق الإسلامي الذي لم يستسغ إقحاماته «انطلق مفهوم نقد الاستشراق في بداية النهضة العربية عندما لاحظ المفكّرون العرب والمسلمون دخول عنصر الاستشراق بقوّة في دراسة التراث العربي الإسلامي، ومع الحركات الإحيائيّة التي عمّت العالم، ومنه العالم العربي الإسلامي جرت مراجعات لإسهامات المستشرقين»[١].

اختلف المنهجُ في نقد الاستشراق باختلاف كلّ ناقد، وما يملك من ملكة نقديةٍ تجيدُ إحكام التّوازن بين المكتسبات الثقافية والزاد الفكريّ، مع دقّة الطّرح التي تخضع لشروط العلميّة «النقد رهنُ التّأرجح بين وضعين: وضع ثقافي ذي أبعاد فكريّة وقيمة، ووضع علمي يسعى حيازة صرامة العلوم وإجرائيّاتها»[٢].

ويعدّ البعض النقدَ سبيلًا من سُبل الحوار إذا أتقنَ مهمّته، والتزم موضوعيّته، وتقيّد بالمنهج نفسِه في نقد الذّات التي يتحرّى أنْ يكسبها من الحقوق من خلال تصويب أخطائها ونصرة محامدها «ولا جدال في أنّ النقدَ له بطبيعة الحال مكانٌ هامّ في الحوار، ولكنّ النقد الذي ينصب فقط على إبراز أخطاء حضارة الآخرين، يمكنُ أن يؤدي إلى نظرةٍ متعالية تتّسم بالغطرسة والاستعلاء، ومن هنا يجب أنْ يسير هذا النقد للآخرين على نحوٍ موضوعي جنبًا إلى جنب مع النقد الذاتي الواعي بالأخطاء، والمواقف الخاطئة للحضارة، التي ينتهي إليها مَن يوجّهون النقد لحضارة الآخرين»[٣] تسليط النّقاد ضوءَ هجومهم على المستشرقين وإنتاجاتهم، طبع على نقدهم طابعَ التعميم الذي أفقدها التّنوع،

(١) علي بن إبراهيم نملة، نقد الاستشراق والمستشرقين في المراجع العربيّة، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ط١، ٢٠١٠ ص١٥.

(٢) عبد العاطي الزياني، أسئلة نقد النقد، وأبعاد التنظير النقدي، الرقيم، العدد١٠، خريف ٢٠١٥، ص٤٠.

(٣) محمود محمدي زقزوق، الإسلام وقضايا الحوار، تر: مصطفى ماهر وزرارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ٢٠٠٢، القاهرة، ص٤٥.

والتّصنيف الدقيق لطبقات هؤلاء المستشرقين «دخل في النقد التعميميّ الاستشراقيّ مفكّرون، وعلماءُ بعضهم لا يعلم عنِ الاستشراق إلّا ما جاء به من سلبيّات، فجرت مصادرة الإيجابيات التي خدم بها الاستشراق التراث، أو التّهوين منها، وأنّها لا ترقى إلى تلك السلبيّات التي جنى فيها المستشرقون على التراث»(١).

اهتمّ الباحثون بنقد الخطاب الاستشراقيّ لّما وجدوه وثيقَ الصّلة بالهوية والحضارة لهذا نال هو الآخرُ العناية ما جعله خطابًا هامًّا في الحوار، ففحصَ ودرسَ، فأكسبه الحيويّة والاستمرارية، وأضحى مادّة للدراسة تحتاج إلى عناية، وفهم «النّقد يستحيل أنْ يكون موجودًا وحده، أو مستغنيًا عن غيره، فهو مثله مثل كلّ الخطاباتِ المعرفيّة خطابٌ حواريّ، ولا نصل إليه إلّا من خلال اختيار زاوية نظر معقولة، وملائمة نصطنعها أداةً للفهم، وهذا يعني أنَّ أهمّ ما يجب أنْ نبحث عنه لفهم النقد هو أنْ نحدّد زاوية النظر تلك، فهي التي تجعلنا نختلف أو نتّفق، وتجعل لاختلافنا شرعيّة الانتساب إلى المعرفة»(٢)، وهو الأمر كذلك في نقدِ نقد الخطاب الاستشراقي، فلا يختلف موضوعه وآلياتُه على نقد النّقد باعتباره خطابًا نقديًّا، ونقده يراجعه ويعاينه «هو قولٌ آخر يدور حول مرجعية القول النقدي ذاته وفحصه، وأعني مراجعة مصطلحات النّقد، وبنيته التّعبيرية، وأدواته الإجرائية، وهو خطابٌ نقدي يقوم على خطابٍ نقدي آخر، فينظر في منهجه، وإجراءاته النظرية والعملية»(٣).

نقدُ نقدِ الخطاب الاستشراقي نشاطٌ نقدي يراجع مطارحاته النقدية، ويكشف عن تحليلاته الفكريّة وإجراءاته المنهجية، ولعلّ أهمّ ما نال حظّه من البحث في ذلك المنهج

(١) علي بن إبراهيم نملة، نقد الاستشراق والمستشرقين في المراجع العربيّة، ص١٦.

(٢) محمد الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب، الرباط المغرب، ط١، ١٩٩٩ ص١٠.

(٣) رشيد هارون، الأسس النظرية لنقد النقد، مجلد٢، العدد١، حزيران ٢٠١٢، ص١٢٣.

الذي اعتمد في نقد الإشراق لأنّ «المنهج هو الإجراءُ العقلاني، والمنظّم للفكر بغيةَ الوصول إلى هدف معين»(١).

ذلك أنّ التّعسف في المنهج لا يرفع هذه الدّراسات الإنسانية إلى المستوى المطلوب الطامح إلى تحليل بنْيات هذه العلاقة التي تربط بالآخر، ومحاولة الوصول إلى ما هو أرقى فيها «إنّ التعسف في استخدام المنهج يُسهم– وبشكلٍ فاعل– في جعل أيّ توجّهات علميّة في الدراسات الإنسانية، وخصوصًا ذات العلاقة بالآخر؛ تقع بين جنبين متناقضين هما الرّفض والقبول، والسلب والإيجاب»(٢).

ونقدُ نقدِ الخطاب الاستشراقي يقدّم طرحَه المتعلّق بالمعرفة حول الآخر، ما يجعل الناقد يستند إلى منظومةٍ تشدّه إلى نقدِه المتوزّع بين الأنا الذي يمثّل ناقد الاستشراق والآخر التي هو موضوع هذا النّاقد «إنّ كلّ معرفة بالآخر هي معرفة تقييمية تستند إلى منظومة قيم معينة تمارس تأثيرها على الباحث، فتوجّه تعاملَه مع الموضوع الذي يدرسه، وتوجّه اختيارَه للمفاهيم والفرضيات، والوقائع»(٣).

قد ينجح بعضُ الباحثين في تناولهم لنقد الخطابِ الاستشراقي لفعل القراءة الذي يعني لغة الصّمّ والنّطق، والإبلاغ، ويحرّرهم من مسئولية النّقد إلى حرية التأويل، والتّحليل والتفسير «النقد مسئولية وموقف، والقراءة حريّة وتحرّر، النقدُ لململة، وموقعة، وموضعة ومفهمة، والقراءة رمرمة، وحوم، ورصد، وغوص»(٤).

---

(١) منذر العياشي، النقد الثقافي بين العلم والمنهج، قراءة في كتاب عبد الله الغذّامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان، ص٨٩.

(٢) فارس عزيز المدرس، زاهدة محمد الشيخ، الاستشراق قراءة في المنهج وقصدية الخطاب، آداب الرافدين، العدد٦٠ ٢٠١١ ص١٢.

(٣) سالم يفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، ص١٩.

(٤) عبد المالك مرتاض، نظرية القراءة، تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية، دار الغرب للنشر والتوزيع، د.ط، ٢٠٠٠ وهران الجزائر، ص٣٩.

وإذا كان النقّاد قد قرنوا القراءةَ بالحرية التي تخفّف عنها التزام النقد إلى التحرّر في تعاطيها مع النّص، إلّا أنّ فعلها لا يهتمّ بالنقل والوصف، بل يبني نصّا آخر يُعرب عن تعامل صاحبه مع النص النّقدي الأوّل «إنّ القراءة منهجٌ يستقرئ النص، ويعيد شرحَ عناصره في ضوء افتراضات ليست سوى فهْم لسياقات النصّ الأصليّة، عمليًّا لا يهتمّ بوظيفة الوصف والتفسير، وإنّما إعادة بناء النّص، فهي تترجمُ فعلًا من أفعال تلقّي النّص، ونوع التّعامل معه، فهي فهمٌ وترجمة لنصّ من منظور خاص، تدخل فيها عناصرُ قياس، ومقابلة وثقافة، ورغبات متمثّلة في جملة الآليات الإدراكية، والنفسية والثقافية التي تحصل عند مواجهة نصّ ما»[1].

نقدُ الخطاب الاستشراقي يقوم على ركائزَ وخلفيات، وسوابق إيديولوجية، فلسفية، لا يبتعد عن أيّ نقدٍ تحليلي بإجراءات منهجيّة دقيقة، أمّا القراءة فيه تنبثق منه بحرية يتمتّع بها القارئ الذي يجوب في هذا الخطاب النقدي، فيطلق العنانَ لإبداعاته وذوقه «القراءة تحليل وتطبيق، ولعلّها تشرّب، وتذوّق، ولعلّ القراءة إبداع تولّد عن إبداع آخر على حين أنّ النّقد هو اتّخاذ موقف فلسفي، أو موقف ينهض على خلفيّة فلسفية أو خلفية أيديولوجيّة من كتابة ما أو اتّخاذ موقف ناقد سابق، كان اتّخذه هو من هذه الكتابة (نقدُ النّقد)، فالنقد قد يكون تحايلًا لكنّ خلفيته فلسفية، في حين أنّ تحليل القراءة التي هي تحسّس، وتلطّف، وتقبل ينتهض على الحاسة الذوقية، واستلهام الجمالية الرقيقة»[2].

وإنْ تميّزت القراءة بالحرية لا يعني أنها تتّسم باستهلاكية، وتجعل القارئ مستهلكًا، بل لا بدّ أنْ تطبع بالإنتاجية الإبداعية، وتحوّله إلى منتج مبدع، فيبدع نصًّا آخر، يبعث فيه الحيويّة، ويكشف عن حياة النصّ، النصّ الذي يقبل القراءات، وتعدّد القرّاء الذين ينفتح أمام تأويلاتهم، وإجراءاتهم التحليلية.

---

(١) محمد الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، ص ٢٦٩، ٢٧٠.

(٢) عبد المالك مرتاض، نظرية القراءة، تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية، ص٣٨.

«القراءة الحيّة تقرأ في النصّ المختلفة عن ذاته، وهي فاعلة منتجة، في الاختلاف عن النص، وبه أوّله، فليس كلّ خطاب يتيح إمكانَ القراءة، فالنّص ذو البعد الواحد أميلُ إلى التّصور لا يستدعي القراءة، والخطابُ الذي يكون متشابكَ الدّلالات، متعدّد المستويات متراكب الطبقات، يتيحُ إمكانَ القراءة الحيّة الكاشفة، وقراءاته تتعدّد بتعدّد مستوياته، وتختلف باختلاف قرّائه»[١].

القراءةُ نشاطٌ منتج فاعل، له من الاستقلالية ما يجعله مختلفًا عن النصّ الأوّل، وإن كان موضوعه مستمدًّا منه، يعكس دورَ القارئ، وما يضيفه عليه من كشفٍ لمكوّنات يتبلور من خلاله الدور الذي يؤدّيه، والذي يختلف عن قارئ آخر، هو نفسُه منتج لقراءة أخرى «القراءة ليست مجرّد صدى للنّص، إنّها احتمالٌ من بين احتمالاته الكثيرة، والمختلفة، وليس القارئ في قراءته كالمرآة لا دور له إلّا أنْ يعكس الصورةَ والمفاهيم، ويحقق إمكانًا دلاليًّا لم يتحقّق من قبل، وهي اكتشاف جديد تستكشف بعدًا مجهولًا من أبعاد النّص، وتعمل على تحويله، وتختلف عمّا تريد قراءته، وشرطها وعلّة وجودِها وتحققُها أنْ تكون كذلك، أي مختلفة عمّا تقرأ فيه ولكنْ فاعلة، ومنتجة باختلافها»[٢].

وانصبّت اهتماماتُ قراءة نقد الخطاب الاستشراقي حول كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، الذي عدّ أحدَ أهمّ الكتب النقديّة في الدراسات الإنسانية، مرتكزًا على النظريات الحديثة في تفسير طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب، وسجّل بذلك نقطةَ تحوّل في تاريخ هذا الاختصاص «كتاب إدوارد سعيد استخدمَ فيه استراتيجيات القراءة التي طوّرتها النظرية الأدبيّة الحديثة، للكشف عن مدى انتهاك حقوق الآخر المغاير، في واحدةٍ من الخطابات التّخصيصية للثقافة الغربيّة، وهو الخطاب الاستشراقي، وذهب في مشروعه النّقدي الكبير إلى تغيير النّظرة للشرق داخل قطاعات واسعة من متخصّصي الثّقافة

(١) علي حرب، نقد النص، النص والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥، بيروت، لبنان، ص ٢٠.
(٢) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣، بيروت، لبنان، ص٥، ٨.

الغربية ذاتها إلى إرهافِ وعي المستشرقين بطبيعة الخطاب الاستشراقي، وبتميزاته التي استأثرت انتهاك حقوق الآخر، واستفادت منه»(١).

هذا شكلٌ من أشكال القراءة في نقدِ الخطاب الاستشراقي، والذي نلفي فيه تركيزَ القارئ على موضوع كتاب الاستشراق، ودورَه في بلورة مفهوم العلاقة بين الشرق والآخر، وفي ذلك اطّلاع على هذا الخطاب، وتقريبه إلى ذهن المتلقّي وكأنّ معرفة القراءة تمارس دورَ الوساطة إليه «إنّ معرفة الأشياء والعالم بمفهومِه الواسع تقتضي وساطةَ الإنسان ممّا يكسب هذه المعرفة صفة التاريخية والنسبية، فالإنسانُ ينتج معرفةً عن العالم لا تطابق- بالضّرورة- هذا العالم في حقيقته وفيما به موجود، وهي معرفةٌ قابلة بدوْرها لأنْ تكون معرفة أخرى كالنّقد الذي يصبح بدوره منقودًا»(٢).

وتصنّف القراءة حسب درجة فعلها، وسلّم فاعليتها لدى النقاد، استطلاعًا، وفضولًا، ومساءلة على أنْ تسمو إلى القراءة المثمرة، التي تنشئ خطابًا نقديًّا مثمرًا «قد تكون القراءة مجرّد نشاط ذهني استهلاكي، قد تكون استطلاعية، أو فضولية، أو قائمة على الملاحظة أو المساءلة، على حين أنّ القراءة المثمرة هي المتولّدة عن تسجيل الملاحظات المتمحّضة للمقروء ابتغاء الكتابة عنه، فكأن هذه القراءة هي الأرقى»(٣).

وبهذا تستنطق القراءة المثمرة المضمرَ والمسكوتَ عنه في الخطاب، فيتحقّق فعلها الذي يبتغي منه الكشف عن الخبايا الكامنة للنّص، وبعث الحياة فيه بعد تحليله، وتفسيره «ولا ريب أنّ الجزء المسكوت عنه في كلّ خطابٍ مطلبٌ مشروع عند الناس على اختلاف مشاربهم، وتباين رتبهم العلميّة ومستوياتهم المعرفية»(٤).

---

(١) صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦، القاهرة، مصر، ص٣٦.

(٢) محمد الناصر العجيمي، النقد العربي الحديث، ومدارس النقد الغربية، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، ط١ ١٩٩٨ صفاقس، تونس، ص٨.

(٣) عبد المالك مرتاض، نظرية القراءة، تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية، ص٣٠.

(٤) عزيز محمد عثمان، حدود الانفتاح الدلالي في قراءة النص الأدبي، عالم الفكر، العدد٣، المجلد٣٧، يناير- مارس ٢٠٠٩ الكويت، ص٨٠.

قراءةُ نقد الخطاب الاستشراقي تكون لها فاعلية إذا تكوّنت من فعل القراءة الذي لا يتعدى على ما يقرأ، بل تكون قراءته من فكْر القارئ لا المقروء، حتى يتحرّر من تبعيّات الانقياد لسابقيه ليدرك مدى إتقانِه لمنهج النّقد الذي لا يجترّ أقوال غيره، ويرى مدى جدّته في هذا البحث «كلّ قراءة فعّالة، منتجة لا يمكن إلّا أنْ تختلف عن النصّ من بين احتمالات أخرى مختلفة، بغية تأويله، أو إعادة ترميمه، والقراءة التي نقترحها تطرق، وتستنطق، تكشف وتقلّب، تحفر وتنسخ فتتبدل، تبني وترسم، تزحزح، وتقشر»[١]

واستقلالية القارئ عن المقروء لا يجرّده من ترسّبات فكريّة أخرى، وذاتية تستقطبها إليه وتجعله يحيد عن الموضوعية أحيانًا بتأثيراتِ بيئته الثقافية التي توجّه نقدَه إلى ما تؤمن به «ليس الدارس صفحة بيضاء، ولا حضورًا مستقلًّا متعاليًا مجرّدًا، ومجهّزًا بأدوات علميّة لا يأتيها الباطل؛ لكنّه حضور مشحون بالذاتية، محمّل برؤى وتصوّرات عملت على تشكيلها وبلورتها نماذجُ تفكير موروثة، أو مكتسبة من التّجربة الحاصلة عن طريق الاحتكاك بالثقافة وأنماط التفكير السّائدة في المحيط الخارجي، ممّا يحكم على عملٍ من قبيل ما تنهض به بالانحراف، ومن ثمّ بالنسبية»[٢]

معالجةُ نقد الآخر يقضي الإيمان بالاختلاف، والمختلف الموضوعي هو الذي لا يكتب بصيغة الذاتي، حتى يؤتى له النّجاح «قولُ الاختلاف يعني أنَّ المختلف لا يكتب بلغة الذّاتي؛ لأنّ عقل المختلف- أو قوله- شرطه الخروجُ من الذات، وعليها أيّ قبول الآخر والاعتراف به»[٣]

قراءةُ نقد الخطاب الاستشراقي اتّجهت اتجاهين، أوّلها الإقرار بأهميّة ما قدّم النقد في تفسير علاقة الأنا بالآخر، ومدى صحّة الحوار الذي يدور حول ثقافتها، وممّا نال هذا

(١) علي حرب، أسئلة الحقيقة، ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية، ص٢٥

(٢) محمد الناصر العجيمي، النقد العربي الحديث، ومدارس النقد الغربية، ص٨.

(٣) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ص٩.

الاتجاه من القراءة محمود شاكر «هذا ما فعله محمود شاكر إذْ يناقش قضية الاستشراق على محورين: أوّلهما يتعلق بحوار الثّقافات، وفسّر الأنا على تبني منظور الآخر، بينما يتعلّق ثانيهما بالجانب الصّحي من هذا الحوار، حينما تصبح معرفةُ الثقافات الأخرى مدخلًا للفائدة والمناظرة، والمحور الأوّل هو الذي دفعه إلى طرح قضيّة المنهج بتلك الصرامة الواضحة»[١].

أمّا الاتّجاه الثّاني يرى أنّ النقد اجترّ مفاهيم غير ناضجة، فلم تفسّر الرؤية الحقيقية وظلت قابعة في إطارها الضيّق الذي لم يؤتِ أُكُله في نظر بعض الباحثين «أمّا النقد الأيديولوجي للغير، والذي هو الوجهُ الآخر للتعلّق للعصابي بالهويّة والتراث، فلم يفعل شيئًا سوى حجب الرؤية، إنّه نقد لم يتحصل عليه سوى تثبيت العرب في حالِ العجز الذي يرسفون فيها، فها نحن مضتْ علينا عقودٌ وعقودٌ ونحن نوجّه النقد لأوروبا وأمريكا وإسرائيل من دون نتيجة تُذْكر»[٢].

ومِن هذا الاتّجاه ثمّة ضرورة إلى إعادة النّظر في هذه القراءة، التي ترى أنّ النقد الأيديولوجي للآخر لم يحقّق نفعًا، بل النّفع في هذا هو إثباتُ الرأي بالرّفض أو القبول لأيّة ثقافة مستوردة ما يؤكّد وجود هويّة، يرفض ذووها الانسلاخَ والذوبان في عجز الاستكانة والاستخفاف ما يسترعي تجسيد مشروع مؤسّساتيّ يسيطر على هذه الرّهانات والتحدّيات «وفي هذا الزّمن من التكنولوجيا، والمعلومات المكثّفة لم يعد ممكنًا عزلُ الخطاب المعرفي عن الظّرف الاجتماعي الذي أفرزه، ولم تعدِ المعرفة كذلك إبداعًا فرديًّا؛ بل مشروعًا لا تقدر على القيام به إلّا المؤسّسات، إنّه عملٌ مراقب منظم، ومقيّد بضغوط آلة العصر، التكنولوجيا بأنواعها»[٣].

---

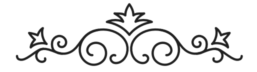
(١) صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي، ص١٦٥.

(٢)علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص١٨٠.

(٣) هاشم غرابية، المخفي أعظم رؤية ذاتية، وقراءات نقدية، ص١٨.

الصّراعُ بين الأنا والآخر حرّك هذه القضية التي جلبتْ إليها النّقاد والمفكرّين الذين وجد بعضهم أنّ إخماد الصّراع قد يكون بحوارٍ يملك من الذّخيرة ما يجعلنا كفّة وازنة فيه، والأساس في ذلك يكون بتقوية الذّات، وسدّ الفراغ «وحتّى نكون في مستوى الحوار الفكري والتبادل المعرفي، وتوقّف فعلًا الغزو الفكري والافتراق الاستشراقي؛ لا بّد أنْ نكون قادرين على امتلاك الشّوكة الفعلية، أنْ نكون قادرين على الإنتاج الفعلي لموادّ ثقافية تمثّل ثقافتنا، وتأتي استجابة لها، فالمواجهة لا تكون بإدانة الآخرين، والنّظر إلى الخارج دائمًا، وإنّما تبدأ حقيقة من النّظر إلى الداخل، أو لملء الفراغ بعمل بنائيّ مستمرّ، وتحصين الذات»[1].

تتفاعل قراءةُ نقد الخطاب الاستشراقيَ مع مقروئها حتى تنجز هي الأخرى خطابًا هامًّا يتعدّد باختلاف القراء، الذين ينبثق عملُهم من دراسة هذا النقد، وتشريح محاوره ومراقبة منهجه.



(١) أحمد عبد الرحيم، السايح، الاستشراق ومنهج نقده، جامعة قطر، العدد ١٠– ١٩٩٢، مكتبة البين، قسم الدوريات، ص ٤٥٢.

الفصلُ الأوّل

نقدُ الخطاب الاستشراقي

المبحثُ الأوّل: ماهية نقد الخطاب الاستشراقي.

المبحثُ الثّاني: مسار نقد الخطاب الاستشراقي.

المبحثُ الثّالث: الحجاج لدى مازن مطبّقاني في الاستشراق بين الاستمرارية والأفول.

المبحثُ الأوّل

ماهيّةُ نقدِ الخطاب الاستشراقي

عبّر الاستشراقُ عن صورة العلاقة القائمة بين الغرب والشرق، فوضّح طبيعتها، وعرّف بآلياتها، وبيّن طرقها، وكشف دواعيها التي فسّرت سرّ الاهتمام الغربي بالعالم الشرقي، ولذلك حظي الاستشراقُ بالعناية والاهتمام من قِبَل الدّارسين، فكان موضوعًا هامًّا لنقد الخطاب الاستشراقي، الذي تناول الدّراسات الاستشراقية بالدّرس والتّحصيل، فعكف النّقاد على فحص مواضيعها، وتفسير فلسفتها، وتحليل منهجها، ورصد ملامحها، مادتُهم في ذلك أثرُ المستشرقين الذين درسوا الشرق وتراثه، وتتبّعوا واقعه، وعملوا على توجيه مستقبله، فتلقّف النقّاد ذلك في أعمالهم النقدية، وتوزّعتهم الاتّجاهاتُ بين طاعنٍ في هذا الطرح، ناقدٍ له، فاضحٍ لأفكاره، كاشفٍ لمآربه؛ ومعجبٍ به مشيد بجهوده، حامدٍ لآثاره، منبهر بإنجازاته «أثارت الظاهرة الاستشراقية– ومازالت تثير– جدلًا حاميًا بين مؤيّديها ومعارضيها، بل إنّنا نستطيع الجزم بأنّها أكثر المسائل إثارة للجدل والنقاش، وسوف تستمرّ هكذا– ولأحقاب– حتّى يتمّ فهمُ هذه الظاهرة فهمًا علميًّا بعيدًا عن التّعصب والولاء»[1].

هذا الاختلافُ بين التأييد ومعارضة الاستشراق دعا إلى حتمية الدراسات النقدية التي يغوص من خلالها الناقدُ في لجّ هذه الظاهرة، ويتمكّن من التعرف على مكنوناتها، ويصل إلى ملكة التمييز التي تجعله يعرف قدر حقائقها «تمثّل نقد الاستشراق تحديدًا في نقد هذه الرؤية الصّنمية للمسلمين لصالح رؤية إنسانية، وتعدّدية وواقعية، وتاريخية تعتبر

(١) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، دار المدار الإسلامي، ط١، بيروت، لبنان الجزء١، ص٧.

الإسلام مثل كلّ دين، مكوّنًا واحدًا من حياة البشر (العرب أو المسلمين أو غيرهم)، وأنّ رؤى هؤلاء البشر تختلف بالتالي باختلافِ ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي تختلف بدورها من مكانٍ لمكان، ومن عصر لعصر»[١].

نقدُ الاستشراق تمثّل في ضرورةِ تحطيم صنم الرّؤية الغربية المتزمتة إزاء الإسلام والمسلمين، هذه الرّؤية المصابة بتضخّم الأنا أَردتِ العمليّةَ النقدية مجحفةً في حقّ الإنسانية التي تتعدّد الرؤى فيها، وتختلف باختلاف المعطياتِ السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، كما تختلف باختلاف الإطار الزمكاني.

نقدُ الاستشراق يعمل على بعثِ الرّؤية الغربيّة للشرق، وتجديدها حتّى تصبح مرنة تتخلّص من ربقةِ المفاهيم التقليديّة التراكميَة الاستشراقيّة للشرق.

يرى بعضُ الباحثين أنّ الاستشراق لم ينلْ حظّه من البحث العلميّ الصرف، بل تقاذفته الأهواء الذاتيّة، وتنازعته العصبية؛ ما أبعده عن العلميّة الصرفة.

«تظلّ ظاهرة الاستشراق موضوعَ جدلٍ وبحث، وإنّي أكادُ أخرج بمشروع يؤدي إلى نتيجة عامّة، هي أنّ الاستشراق لم ينلْ حظّه من البحث العلمي المتجرّد، بل تدخّلت عوامل أخرى عند الحديث عنه في الطالب، واتّهم من أنصف المستشرقين، ومَن تجنّى عليهم هو أيضًا متّهم»[٢].

ولعلّ مردّ هذا الاختلاف في الطرح، والابتعاد أحيانًا عن الأسس العلميّة الموضوعيّة؛ يعود إلى طريقةِ تناول موضوع الاستشراق «وقد درس بعضُ الباحثين هذا الجهد الكبير،

---

(١) زكاري لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته، تر: شريف يونس، دار الشروق، القاهرة، مصر، ٢٠٠٧، ص ٢٣، ٢٤.

(٢) على بن إبراهيم النملة، كنه الاستشراق، المفهوم الأهداف الارتباطات، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت لبنان، د.ط، ٢٠١١، ص ٠٩.

وقيّموه، وذهبوا فيه مذاهبَ شتّى بين مادحٍ لا يرى فيه عيبًا، ولا عوجًا ولا أمتًا ولا نقصًا؛ وقادحٍ لا يرى غير السلبيات والمثالب»[١].

غيابُ الوسطيّة في العمليّة النقديّة للدراسات الاستشراقيّة يعود إلى غياب المنهجية التي تتبرأ من أفكار التعميم والأحكام المسبقة الناجمة بعد ردود أفعال أثارها الآخر في الظاهرة «أرى- وأرجو أنْ أَكون مصيبًا- أنّ هؤلاء، وأولئك قد سلكوا مضايق التّعميم والأحكام المسبقة، وردود الأفعال»[٢].

وبعيدًا عن منطق التّعميم، ظهرت دراساتٌ نقديّة للاستشراق تلتزم الموضوعيّة وتجنح إلى العلميّة، وترتكز على الدّقة، وتتخلّص من الأحكام المسبقة.

وجودةُ الدّراسات النقديّة تعود أهمّ دوافعها إلى الاطّلاع الدقيق، وإلى القراءة الواعية للخطاب الاستشراقيّ «وممّا يؤسَف له كثيرًا أنّ بعض هؤلاء المادحين، وأولئك القادحين بلا حدود لم يقرؤوا بأنفسهم من إنتاج المؤسّسة الاستشراقيّة الهائل، بل إنّ بعضهم لم يعط الأدلّة لذلك، ما يمكّنهم من الحكم السّديد المؤسّس على حيثيات صحيحة من دراسات القوم»[٣].

الإلمامُ بحيثياتِ ومُعطيات الظاهرة الاستشراقيّة قوامُ الأحكام السديدة، التي تجعلهم يطّلعون على إنتاج المستشرقين معتمدين في ذلك المناهج الحقّة في البحث العلمي.

وقدْ يكون نقدُ الاستشراق في متناول كلّ مَن تجرّد مِن الذاتيّة، التي يتبنّاها الناقد في خضم الدّفاع عن الهوية، والردّ على الآخر غير آبهٍ بالمغرضين، وغير مشفقٍ على الخصوم.

---

(١) محمد عبد الله الشرقاوي، الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة تحليلية تقويمية، د.ط، د.ت، ص٠٣.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص٣.

ولن يتأتى له ذلك حتّى يوجّه نقدَه في دراساتٍ وتطبيقات علميّة أكاديميّة «نقول بأنّ الباب أصبح مفتوحًا أمام الجميع لكي يفحصَ الاستشراق بصفتِه المتجسّدة في دراساتٍ وتطبيقات بعيدًا عن الثأريّة غير المؤدية إلى نتيجة، وبعيدًا عن الإشفاق المبالَغ به، والذي يرى أنّه لم يحنْ وقتُه التاريخيّ الحضاريّ»[1].

الاطّلاع على الخطاب الاستشراقيّ يرجى منه الفحصُ الدّقيق، الذي ينقّب عن محاسنه، ويبيّن مساوئه، وذلك سعيًا لتتبّع ما صاغه من أفكارٍ انعكست على السياسات المتعامل بها في المنطقة العربيّة «كما لم يكنْ مستبعَدًا أنْ تجري مطالعة الجهد الاستشراقيّ بما له، وما عليه، لا من أجل محاكمته؛ بل بقصد الإفادة من مزاياه من جانبٍ، وتشخيص مثالبه من جانب آخر، في سياق السّعي الجادّ لتلمّس آثار هذا الجهد في صياغة الأفكار الدّارجة عن المنطقة العربية، وانعكاساتها في السّياسات إزاء الواقع الراهن»[2].

واقعُ السياسات الغربيّة المنتهجة في الوطن العربي، يحتّم على النقّاد المزيدَ من الفهم والتحليل، والتّفسير، والاستعداد لردود أفعال بؤرتها الدراساتُ الاستشراقية.

تسامتِ الوجهةُ النقديّة إلى نزعة علميّة، عملت على معرفة الظاهرة حقّ المعرفة، وانتهجت في ذلك وعيًا قادَها إلى حسن التّعامل مع الموضوع النقديّ الاستشراقيّ، إلى درجة اقتراح مشروعٍ بديل للرّؤية الفكريّة الاستشراقية «لكنّ نزعة أخرى أخذت بالتكوّن بعيدةً عن تقريعٍ الذات، أو اتّهام المستشرقين اتّهامًا مطلقًا، ساعية نحو منهجيةٍ ورؤية واعدة لذاتها بعيدًا عن الانبهار بمعارف الآخر، أو رهابِ الأجانب، أو مخاصمتهم لمجرّد الاختلاف المتوقّع في الرأي، أو الموقف، ومن ثمّ اقتراح مشروع رؤيةٍ بديلة للفكر

(١) خيري منصور، الاستشراق والوعي السالب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، د.ط، ٢٠٠١ص ٤٢.

(٢) محسن جاسم الموسوي، مداخل المثقفين العرب للاستشراق، للاستشراق نقطة تحول، مجلة الاستشراق، العدد الأول، دار الشئون الثقافية العامة، كانون الثاني ١٩٨٧، بغداد، العراق، ص١٠.

الاستشراقيّ»[1]. غاية هذه النزعة العلميّة النقديّة تغيير الصورة القاتمة التي ترافق هذه الدّراسات إلى صورة أوضح أكثر علميّة، وأنفع إنسانيّة.

لنقدِ الخطاب الاستشراقيّ دواعٍ عديدةٌ، وأسبابٌ كثيرة حفّزت النقاد على الإقبال على العملية النقديّة، وجعلتهم يتشبّثون بهذه المهمّة رغم توزّع اتجاهاتهم واختلاف طرحهم، وأهمّ سبب يدعو للحرص على إنجاز ذلك الثّقةُ بالنفس، التي وجب التعاملُ بها في الموضوع المتعلّق بالأنا والآخر، فينشط الناقدُ في العملية الحجاجيّة التي يتزعّمها مقوّيًا حججه، بعيدًا عن منطق الضديّة، والرغبة في الاختلاف من أجل الاختلاف «إنّ التراث الاستشراقيّ علينا أنْ نتعامل معه بكثير من الثقة بالنفس، بمعنى أنْ لا نخوض في منطق الضدّية، ومحاولة إعلانها حربًا شعواء على هذه الكتابات من أجل إبطالها حسب المفهوم السّجالي المعروف في تاريخ الملل والنّحَل، بل هناك واجبات معرفيّة لا بدّ أنْ نضطلع بها لأنّ معرفة الشيء خيرٌ من جهله»[2].

اعتبارُ الاستشراق ظاهرةً ثقافيّة علميّة منبهٌ كبير لفضول البحث النقديّ الذي يدفع الناقد إلى تفحّص هذا الميدان من جوانبَ يراها إيجابية أكثرَ منها سياسيّة استعماريّة، فيكون الدافع بذلك فضولًا معرفيًّا ثقافيًّا «لا يجوز أن نبحث ظاهرة الاستشراق على أنّها سياسيّة استعماريّة فحسب، بل يجبُ الأخذ أنّها ظاهرة علميّة أو ثقافيّة»[3].

يهدف نقدُ الاستشراق إلى تفكيك الخطاب الاستشراقيّ إلى خطوط محورية، تسمح بتعريف ماهيّاته، وتفسير اتّجاهاته. هذا التفكيكُ التحليليّ يسهّل عملية القراءة التي وجب

(١) المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) سالم حميش، المغرب في الدراسات الاستشراقية، مطبوعات أكاديمية، المملكة المغربية، الهلال العربية للطباعة والنشر، مراكش، المغرب، ١٩٩٣، ص ٢٠٣.

(٣) محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٠٩.

أن تتعدّد، فتصبح قراءات تزوّدت بالوعي ما يكفيها للنّفاذ إلى باطن الاستشراق «تهدف الدراسة فيه إلى تقديم ماهيات كليّة، أو خطوط عريضة لتصوّر الدرس الاستشراقيّ، وبخصوصه وما ورائيّاته، فإنّه لا يمكن أنْ يحلّل، أو حتّى يكتشف بواسطة قراءة أوليّة، أو ثانية أو ثالثة للنّص»[1].

الرّؤية الثقافيّة للاستشراق، والعملية التّفكيكية لباطنه، والقراءة الواعية لخطابه تفضي إلى هاجسٍ إنساني، مهوسة الحضارات العريقة بتحقيقه، تسعى في ذلك إلى حوار حضاريّ مبني علىً تبادلِ ثقافيّ يؤمنُ بالاختلاف، ويسعى إلى التّواصل بين الشعوب فيكتب الخير في ذلك لكلٍّ الأطرافِ المنتمية إلى هذه الحضارات «والاستشراقُ من حيث الرؤية العامّة، يفترض فيه رؤية موضوعية لتاريخ العلاقة القديمة، والحديثة، والوسطيّة بين الشرق، والغرب من أجل التواصل الحضاريّ، وفي ذلك خيرٌ للشرق والغرب»[2].

يحتاج الشّرق إلى معرفةِ رأي الآخر فيما يتعلّق بمقوّمات هويته؛ لأنّ هذا الرأي تبنى عليه سياساتٌ تتحكّم في علاقته بالغرب، لهذا وجب الاطّلاع على كتابات المستشرقين في عقيدتنا وحضارتنا، وذلك للردّ على ما يتعارضُ مع المفاهيم الحقيقية، إثباتًا لرفض أفاويق الأنباء التي يتبناها أحيانًا هؤلاء المستشرقون، واعترافًا بتجاوزاتهم الخطيرة في حقّ التاريخ «إنّ الاطّلاع على آراء المستشرقين، والنّظر في ما كتبوه عن الإسلام والمجتمعات الشّرقية لهوَ من الأهداف الرئيسية لدراستنا، فمِن واجبنا التّعرف إلى ما يقوله هؤلاء عنّا، خاصّة فيما يتعلّق بعقيدتنا وأخلاقنا وحضارتنا؛ حتى نتمكّن من الردّ على ما يخالفنا لأنّ السّكوت عن تلك الآراء المغايرة لنا هو اعتراف ضمني منّا بصحّتها»[3].

---

(١) ينظر رواء محمود حسن، نقد الاستشراق، دار ناشري للنشر الالكتروني، ٢٠١٢، www.Nashiri.net، ص ٢٣.

(٢) محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، ص ٠٩.

(٣) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ص ٠٨.

غزارةُ الدّراسات الاستشراقية، وكثرة قضاياها، وتعدّد مواضيعها، لم يمنع أصحابها من الوقوع في مزالقِ التعصّب المزْمن، والهوى الخطّاء ما انعكس سلبًا على الروح العلمية أحيانًا، وجعلها عرضةً للتّحامل، فريسة، سهلةَ المنال للمآرب السياسية الاستعمارية.

الأمرُ يدعونا إلى الكشفِ عن هذه الأخطاء الجسيمة التي تشوّه حقائق التاريخ «إنّ الدّراسات الاستشراقية إذا سلمت من التّعصّب والهوى فإنّها لا تخلو من هَنَات، وأخطاء لغوية، أو علمية أو تاريخية، سببُها الجهلُ باللغة العربية، أو اللغات الشرقية الأخرى، فهؤلاء القوم مهما بلغت بهم معرفةُ لغاتنا فإنّه يغيبُ عنهم فهمُ العديد من التعابير والمصطلحات، وهكذا تأتي نتائجهم العلمية خاطئة، بل تبدو في بعض الأحيان مُضحكة، من هنا وجب علينا تناولُ هذه الدّراسات بالبحث، والتّقصّي للتنبيه إلى هذه الأخطاء»[١].

فتتنوّع هذه الأخطاء، وتتعدّد من علميةٍ وتاريخية إلى لغويّة فتصابُ اللغة، ويرهف الفكر، وهكذا تغدو النتائج وخيمة، وإنْ كانت مضحكة أحيانًا، لاستفحال عُضالِ الأحقاد فيها «إنّ الدَراسات الاستشراقيّة مهما كانت موضوعية في مضمونها، فإنّها لا تخلو من هنات، وأخطاء لغوية، أو علمية، أو تاريخية، سببها الجهل باللغة العربية، أو اللغات الشرقية فهؤلاء مهما بلغت بهم معرفة لغاتنا، وحضارتنا فإنّه يغيب عنهم فهم العديد من التعابير والمصطلحات، وهكذا تأتي نتائجهم خاطئة، من هنا وجب علينا تناول هذه الدّراسات بالبحث، والتّقصّي للتنبيه إلى هذه الأخطاء، وتصحيح تلك المفاهيم العملية، التي استقرت لديهم حقيقة لا مجال للجدل فيها»[٢].

لقد فعّل الدّفاع عن الهوية الدراساتِ النقدية للاستشراق، وأجّجها، واقترن ذلك بالدّفاع عن الحقائق العلمية التي تجنّى عليها المستشرقون إمّا جهلًا، وإمّا تجاهلًا، لهذا

---

(١) المرجع نفسه، ص ٠٩.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كان من الواجب على النّقاد الاطّلاعُ الحثيث على الكتابات الاستشراقية، والبحث فيها عن الأخطاء العلمية، التي تختلف أسبابها، وتتنوّع دوافعها، والعمل بجهدٍ وإخلاص على تصحيحها؛ إكرامًا للعلم، ودرءًا للتّهم عن المقوّمات العربية الإسلامية.

وتختلفُ المفاهيم بشأن الدّعوة إلى ضرورة قراءة الخطاب الاستشراقي، فهناك مَن يمجّد كتابات المستشرقين، ويراها ذخرًا حضاريًّا إنسانيًّا، ومثالًا صادقًا عن التّعاون والتواصل بين الشّعوب، وإهماله قد يكون إهمالًا للحقيقة العلمية «لأنّنا إنْ طوينا هذا الجهد نكون قد تنكّرنا للحقيقة العلمية في البحث عن الحقيقة الموضوعية، مع أنّ نشره لا يعني الموافقة عليه، أو الرّضا عنه»[1].

قد يكون الدّاعي إلى نشره- إنْ لم يكن الموافقة عليه، أو الرّضا عنه- التعريف به وتقديمه في صوره الحقّة.

الاهتمامُ بكتابات المستشرقين ضرورةٌ لا بدّ أنْ نتولى نشْرها، لأنّنا إنْ أهملناها فنحن بذلك نرفض الاعتراف بعالمية حضارة تراثنا الذي هو ملك للإنسانيّة جمعاء «ولأنّنا انطوينا على هذا الجهد، فكأنّنا نأبى أنْ يكون تراثنا جزءًا لا يتجزّأ من الحضارة الإنسانية التي هي مُلْك لنا كما هي مُلك لهم»[2].

وطيُّ نشاط المستشرقين يثيرُ سوءَ الفكر بعداواته، وضغائنه، ويسهم في قطيعة جسر التعاون «كما أنّ طيّ نشاطهم يبعث على الرّيبة، وسوء الظّن، والقطيعة، فالحضارة الإنسانية تقوم على التّعاون بين البشر»[3].

(١) حسين عيد، كتاب المستشرقون، مجلّة الاستشراق، العدد الثاني، دار الشئون الثقافية العامة، العراق، بغداد، شباط ١٩٨٧، ص ١٠١.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مِن مزايا الاطّلاع على الدّراسات الاستشراقية- أيضًا- الوقوف عند المناهج العلمية التي انتهجها المستشرقون، والتي تعتمدُ الموضوعية، وتتحرّى الدّقة، وتتّخذ من الاستقراء سبيلًا للتّحليل «الاطّلاع على هذه الدّراسات الاستشراقية يقودُنا حتمًا إلى الاستفادة من تلك المناهج العلمية الصّارمة، التي طبّقها المستشرقون في تلك الدّراسات المتّسمة بالموضوعيَة والإنصاف، والدّقة في التّحقيق والاستقراء»[١].

كما لا يفوتنا أنْ نذكر أنّ الدّارس يُعجب أحيانًا بصفات بعض المستشرقين المنصفين الذين تميّزوا بعظيم الصّبر، وقوّة الجلد، وإدمان المثابرة، ومجابهة الصّعاب، والتّضحية بالنّفس، والمال، والوقت معًا «لا يغيب عن أذهاننا ما يمتاز به أولئك النّاس من جلدٍ وصبر، ومثابرة، وتجشّم للصعاب، وتعرّض للأخطار، والتضحية بالنفس والمال»[٢].

البحثُ النقديّ الاستشراقي لا بدّ له من أسسٍ وضوابط، فهو سيتناول الظاهرة الاستشراقيّة بالدّراسة، محلّلًا إيجابياتها، واعيًا بسلبياتها، محترسًا من مناهجها.

لقد انساق رجالُ الفكر الاستشراقي وراء حبّ الاطّلاع على أفكار المستشرقين الذين توغلوا في عمق الثقافة الإسلامية، وبذلوا في ذلك جهدًا مُضنيًا، بدتْ نتائجه واعدة من خلال التأثير البالغ الذي أثّروا به على النّخبة العربيّة المثقفة «وعوامل هذا الاهتمام والاستقطاب تختلف باختلاف ثقافة المعنيّين من إعجاب، وتقدير إلى سخط، وتحقير وحبّ الاطّلاع على آراء المفكّرين غير المسلمين في الإسلام، وقد توغّل بعضهم في قضايا وتحقيقات أفرغوا لها جهدَهم حتّى ملكوا منها القياد، وصار لهم تلاميذُ ومريدون يأخذون عنهم، ويستدلّون بآرائهم، ويسيرون على نهجهم»[٣].

---

(١) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ص ٠٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٩.

(٣) يحيى مراد، ردود على شبهات المستشرقين، د.ت، د.ط، www.alkottobarabia.com، ص ٢٤٣.

إذًا، هذا التّأثير البالغُ الأهمية في أبناء الشّرق، استرعى اهتمام أهل الشرق الذين لمسوا تحوّلًا جذريًّا في ثقافة نخبتهم المبتعثة، وغير المبتعثة أحيانًا، وقد نفذت إليهم الثقافة الاستشراقيّة، فأضحوا صدًى لها، وممثّلًا لمناهجها، ومدافعًا عن أفكارها، ومطبّقًا لفلسفتها على المقوّمات العربية الإسلامية.

لهذا لم تكنْ من الحوافز الدّافعة إلى الدّراسة النقدية للاستشراق الرغبة في معرفة ما يقوله الآخرون عن عقيدتنا وثقافتنا، وحضارتنا فحسب؛ بل معرفة ما يتداوله أشياع المستشرقين، ومعجبوهم، وفي طليعتهم أبناءُ الشرق «ومِن حقّ كلّ أمّة أنْ يعرف أبناؤها ما يقوله الآخرون عنها في عقيدتها، وأخلاقها، وثقافتها، وحضارتها؛ كما أنّ من حقّ أبنائها المثقفين أن يتناولوا هذه الأقوال بالتّحليل والنّقد، وقد يكون من أسباب شغف المسلمين بمطالبه ما ينتجه المستشرقون ما أشاعه أتباعُهم والمعجبون بهم عن دراساتهم من منهجيةٍ وموضوعية»[1].

يفسّر نقد الخطاب الاستشراقي المتزوّد بالرّوح العلمية هذا الموضوع المتعلّق بظاهرة التأثر والتّأثير، ويعمل على تفكيك وتحليل طرفي معادلته؛ ليصل إلى قراءة موضوعية تفي الموضوع حقّه.

ويقصد بنقدِ الاستشراق فحصُ الخطاب الاستشراقي، ومعاينته، والتعرّف عليه عن قرب، ومعرفته العلميّة له من خلال مجموعة من الدّراسات التطبيقيّة التي تخضعه إلى الموضوعية، وتبعده عن العدائيّة لتحقيق منافعه العلمية، لا بدّ من تنظيم هذه العملية النّقدية وإبعادها عن الارتجالية بتوجيه النّقاد أنفسهم لأعمال المستشرقين إمّا فرادى، أو تابعين إلى مدارس «جدير بنا القول: أنّه ينبغي توجيه النّقد لأعمال المستشرقين، وأفكارهم فرادى أو تابعين، لمدارس تحدّد اتّجاهاتهم، والبحث بكلّ موضوعية في موادّ بحوثهم ونتائجهم، بعيدًا عن الأحكام النمطيّة المضادة للاستشراق»[2].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤٣.

(٢) عبد الرحمن خرشي، فلسفة الاستشراق، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١٣، ص١١٥.

ومن النّتائج المتوخّاة لعملية نقد الخطاب الاستشراقيّ، الوصول إلى استنتاجات دقيقة علميّة بحتة تكرّس جهودها للحقيقة، لا تبني أحكامَها على آراء نمطيّة مُسْبقة أثيرت من قبل، ويكون الردّ على المستشرقين والحوارُ معهم علميًّا مجديًا، فعّالًا، مؤثرًا، إذا تمّ تأطيره من قبل هيئاتٍ ومؤسسات علميّة «هذا الأسلوب في الردّ على المستشرقين، والحوار معهم يتطلّب تضافرًا لجهود الهيئات والمؤسّسات العلميّة الإسلاميّة بحيث تقيم جبهةً علميّة تكون مهمّتها جمع ما كتبه المستشرقون عن الإسلام والمسلمين، ومن ثمّ تكلّف مَن يقومون بقراءة ذلك، والبحث فيه، والردّ عليه»[1].

ودراسةُ الفكر الاستشراقي في هيئات علمية، ومؤسسات تنظيمية تتبوّأ مكانة هامّة في بلورة الوعي الفكري، واليقظة التي بموجبها يطّلع المثقفون العربُ على صناعة القرار السياسي الغربي الذي يمارَس على الشرق والشرقيّين «صناعة القرار السّياسي لدى أغلب الدّول ذات المصالح الكبرى لا تظهر من فراغ، بل تبنى على قراءات دقيقة، أو مرتبكة أو مغلوطة عن أوضاع مناطق معينة، وعاداتها، وتقاليدها، ولغاتها، وثقافتها.»[2]

نقدُ الخطاب الاستشراقي يسهّل مهمّة قراءة القرار السّياسي الغربي الذي يستفيد من الاستشراق، ومن تلك الأبحاثِ والدّراسات التي يقدّمها بعض المستشرقين خدمة لحكوماتهم. المهمّة الملقاة على نقاد الخطاب الاستشراقي دقيقة تسترعي منهم العناية والاهتمام بأفكار، واتّجاهات الاستشراق السياسي، التي تظهر تبعاته في القرار السياسي الموجّه للعالم العربي الإسلامي «إنّ هذا الموضوع ليس معنيًّا بالاستشراق في جوانبه الألسنية، أو الأدبية، ولابتلك الجهود المعرفية التي بنيت على أصعدة تحقيق النّصوص

(١) علي بن إبراهيم النملة، كنه الاستشراق، المفهوم والأهداف، الارتباطات، ط٣، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام بيروت، لبنان، ص ٢٥٠.

(٢) محسن جاسم الموسوي، الاستشراق السياسي، فرضياته واستنتاجاته، مجلة الاستشراق، العدد ٠٣، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩ ص ٠٤.

أو دراستها، بل هو يعنى بالأفكار الأساسية، أو المرتكزات الأوضح للاستشراق السياسي»[١] والتّركيز على نقد هذا الجانب يتوخى منه بلوغ غايات أسمى تتمثل أساسًا في بناء جسر التحاور، والتّحضير الجيّد لمواجهة هذه القرارات السياسية «ولا يهدف الجهد في مثل هذه الحالة، أو لا ينبغي له أن يطوف في هذا الميدان قصد التّسلية، أو تقريع الذات، أو إدانة الآخر، بل يلزمه أن يتبيّن تبعات هذا الأمر في القرار السياسي، وما يتّبع ذلك من توفير فرصة أحسن للمواجهة، والتّحاور»[٢].

ويمثل طرفي هذا الحوار علماء المسلمين، والمعتدلين من المستشرقين حتى تثمر نتائجه، وتعُد بتبادل ثقافي علمي، يرتكز أساسًا على الموضوعية، ويكون بذلك حوارًا مجديًا تصحّح من خلاله الأخطاء، وتصوّب المزالق التي جرفت التّيار الاستشراقي عن جادّة الصواب، بدوافع العصبية والذاتية «ومِن هنا فلا بدّ من إقامة الجسور بين علماء المسلمين، والمعتدلين من المستشرقين حتى يمكن إجراء حوارٍ مثمر بين الطّرفين، وهناك مستشرقون معاصرون يتوخّون الموضوعية، وعلى استعداد للحوار العلمي مع علماء المسلمين»[٣].

هذا الحوارُ الفعّال يكون بفضل النخبة المثقفة المتخصصة في الوطن العربي الإسلامي، والتي تسعى إلى تنظيم ركائزه، وتحقيق أهدافه، والحفاظ على بنياته، من خلال إنشاء مراكز خاصة، تبحث في الفكر الاستشراقي، وتفكّك خطابه لتقي أخطاره المترتبة عن طرحه القديم، والمعاصر.

«ضرورة إنشاء مراكز، أو مخابر، أو فرق بحث متخصّصة في الخطاب الاستشراقي، تقوم بعملية تفكيك دقيقة لفلسفته، ولا يتمّ ذلك إلّا إذا تكوّنت نخبة متخصّصة، وهذا

---

(١) المرجع نفسه، ص ٠٣.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، ١٩٩٧، القاهرة، مصر ص ١٣.

يدعونا إلى اقتراح إنشاء أقسام متخصّصة في الخطاب الاستشراقيّ القديم والمعاصر حتى نتلافى جملةً من الأخطار المحدّقة بالفكر الإسلامي»[1]. فالتخصّص في الدّراسات الاستشراقيّة يساهم في القراءة الدقيقة لها ما يسمح بتكوين ثقافة تميّز- حقّ التميّز- بين آلياتها، واتّجاهاتها.

وقد اقترح بعض النقاد أن تتمّ العملية النقديّة بتضافر جهود العلماء، والمفكّرين جميعا، وألّا تكون عملية فردية حتى يتسنّى لها الردّ على المستشرقين «ومهمّتنا في مواجهة الاستشراق أن نعمل على إصدار عدّة موسوعات، ودوائر، ومعارف في التاريخ والعقائد، والأدب، والأخلاق، والفقه، والحديث، ومختلف العلوم والفنون، من الضروري لمؤازرة نقد الاستشراق في مجال العقيدة أن تكون هناك دوريات، ومجلات ونشرات بمختلف اللغات لمحاصرة الفكر الاستشراقيّ، وصدّ هجومه، ومن الضّروري لنجاح التصدّي للتيار الاستشراقيّ أن تكون هناك مؤسسات علميّة وأكاديميّة لرعي شئون النقد، والمواجهة، وعقد الدوريات، والمجلات، والمؤتمرات»[2].

وجود مؤسّسات أكاديمية ترعى العملية النقديّة للخطاب الاستشراقيّ، والتي تنتهج طرقًا، ومناهج علميّة تحيد عن الاتّجاه العاطفيّ، وتصون النقد من الانزلاقات، وتبقيه في يدِ المتخصّصين الذين يدافعون عن الثقافة الإسلاميّة العربية من خلال تحرّيهم الدقّة والموضوعية في تناول النّصوص الاستشراقيّة، وفحصها فحصًا علميًّا، يقدّم الحقائق تقديمًا يصحّح المفاهيم الأيديولوجية الاستشراقيّة، لأنّ ندرة المتخصّصين في نقد الاستشراق وندرة مراكزهم؛ دفعَ هذا النقد إلى منطلقات عاطفية ضخّمت ما يُعرف بعداء الاستشراق «ندرة المتخصصين في نقد الاستشراق من العرب والمسلمين، وندرة

---

(١) ناجي شنوف، تفكيك محتوى الخطاب الاستشراقي، مجلة البحوث والدّراسات العلمية، عدد ٠٦ مارس ٢٠١٢، كلية الآداب واللّغات، جامعة المدية، الجزائر، ص ٥، ٢.

(٢) أحمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق ومنهج نقده، http://Kotob.has.it د. ط، د. ت، ص ٤٥٩.

وجود مراكز نقد الاستشراق والمستشرقين على المستويين العربيّ، والإسلاميّ كان لهما أثرهما في أن يتولّى نقد الاستشراق من منطلقات عاطفية، هدفها نبيل وهو الذّود عن هذا الدين الحنيف والثقافة العربيّة والإسلاميّة التي استمدت مقوّماتها من هذا الدين دون إغفال الإفادة من الثقافات الأخرى السابقة، والمعاصرة، لكن هذه العاطفة التي طغت على هذا الطّرح أوقعت بعض المنتقدين بمزالقَ علمية من خلال الدخول فيما يسمّيه رضوان السيد بأيديولوجيا العداء للاستشراق، الذي يمثّل المنهج التخصّصي في نقد الاستشراق»[1].

وإنْ وجد نقدُ الاستشراق فإنّ التخصّص في ذلك يندر، ولا يفي الحاجة الملحّة المطلوبة التي تؤكّد زيادة الدّراسات الاستشراقية في الغرب خاصّة، هذه الزيادات تسترعي الزيادة النّقدية التي تواكب هذا الفكر الاستشراقي «يندر المتخصّصون في نقد الاستشراق تخصّصًا مباشرًا، وتندر فيه مراكز الدّراسات، والبحث العلمي على المستويين العربي والإسلامي في الوقت الذي تزداد فيه الدراسات الاستشراقية في الغرب»[2] العناية بالعمليّة النقديّة للاستشراق تتطلب تضافر الجهود اللازمة التي بإمكانها مواجهة هذا التيار الهام.

والنّقاد في قراءاتهم اختلفتْ نظرتهم، واتّجهت اتجاهاتٍ متباينةً تشهر عن مواقف ثلاثة:

أ- **القبولُ المطلق**: وهو الذي يُسلّم من خلاله بما جاء به المستشرقون تسليماً مطلقًا، ويكون هذا التّسليم من الانبهار بالفكر الاستشراقي والإعجاب بطرحه، وغالبًا ما يبدر هذا الموقف من تلاميذ المستشرقين المتأثرين بهم أيّما تأثر «وتكاد مواقف علماء المسلمين

---

(١) علي بن إبراهيم النملة، صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها، دار الفكر، ط١، دمشق، سوريا ٢٠٠٨، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص٤٢.

ومفكري العربية من المعلومات التي ظفرَ بها المستشرقون قديماً وحديثًا تنحصر في ثلاثة مواقف: القبول المطلق، وهو الانبهار بإسهامات المستشرقين الذين يتحدّثون عن دين لا يدينون به»[١].

ب- **الموقفُ الرّافض:** وهو الذي يعبّر عن ردود فعل العلماء المسلمين الرافضين لهذا النتاج الاستشراقي رفضًا قاطعًا على اختلاف طرحه، متحفّظين من مدحه، رادّين على قدحه.

ويعود هذا الرفض المستميت إلى طبيعة المعتقد الذي في نظرهم يوجّه المستشرقين في دراساتهم للثقافة الإسلامية توجيهًا خاطئًا، بعدما يبثّ سمومه «وموقف مجموعة من المفكرين المسلمين الرفض المطلق، فلم يقبلوا أيّ إسهام في الثقافة الإسلاميّة من أناسٍ لا يدينون بالإسلام، حتى ما جاء من باب الإطراء»[٢]

ج- **موقفُ المواجهة:** وهو الذي يقوم على الدّراسة والتّحليل، والعمل على المعرفة الحقّة للاستشراق، وبذل الجهد لتحليل آراء المستشرقين، وقراءتها قراءة جيدة، وذلك لمواجهة علمية منصفة، تنصرُ الفكر الإسلامي، وتردعُ مزاعم المغرضين «موقف المواجهة وهو القائم على الدراسة والبحث، والغوص في إسهامات المستشرقين، والتعرّف على مواطن الضعف في هذه الإسهامات»[٣]

هذه المواجهةُ ترتكز على مقوّمات حتى تنجح في الردّ على المستشرقين، وأهمّ ذلك هو الاطّلاع على الإنتاج الاستشراقي واستيعابه، بفضل دراسات معمّقة تفضي إلى نقدٍ صحيح.

---

(١) علي بن إبراهيم النملة، الاستشراق والدّراسات الإسلامية، فهرس مكتبة الملك فهد الوطنية، أثناء النشر، ط١، ١٩٩٨ الرياض، المملكة العربية السعودية، ص ٢٠٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٣.

«نجزم أنّ استيعاب الإنتاج الاستشراقي حول الإسلام، ودراسته دراسة عميقة؛ هو الخطوة الأولى لنقده نقدًا صحيحًا، وإثبات ما يتضمّنه من تهافت، أو زيف»[١].

هذا الاستيعاب يتمّ من خلال ترجمة مؤلّفات المستشرقين، وتأليف كتب تتابع تطورات الحركة الاستشراقية، وعقد مؤتمرات وندواتٍ تناقش مواقف المستشرقين، وإصدار دوريات ترصد أنشطتهم، فكلّما كان الجهد كبيرًا في الاطّلاع على الخطاب الاستشراقي؛ كان الاستيعاب واسعًا هامًّا.

وفي قراءة نقد الخطاب الاستشراقي، لا يختلف المفكّرون في تحديد فئات النّاقدين «نستطيع ملاحظة ثلاث فئات متمايزة الواحدة عن الأخرى: الفئة الأولى عارضت حركة الاستشراق، وعابت توجّهاتهم، وشكّكت في أعمالهم، وقد شكّلت الأغلبية السّاحقة من الأقلام العربية»[٢]، ومن مآخذ هذه الفئة على المستشرقين تعاطيهم للدّراسات الاستشراقية من منظور شخصي تدفعه المصلحة، فيتحايلون على العلمية ويتصرّفون فيها.

«إنّ أحمد فارس الشّدياق يقف موقفًا عدائيًّا منهم، ويرفض ادّعاءاتهم، ويُسفّه مزاعمهم، ويعدّ آراءهم أشبهَ بالنّزهات الباطلة التي لا تستوي أمورها إلّا عند الشبح»[٣].

الفئة الثانية: وهي التي تقيّدت بأصول البحث العلمي، واتخذت من مناهجه أسسًا عرضت عليها الخطاب الاستشراقي فعُرفت بالاعتدال، ولم تغمطْ إنجازات المستشرقين من جمع المخطوطات، وتحقيقها ثمّ فهرستها، وأشادت هذه الفئة بالاستشراق العلمي، ورفضت الفكر الاستعماري «هذه الفئة كانت أكثر التزامًا بالبحث العلمي، وأمانةً بالمعرفة الأكاديمية، عبّرت عن موقفها من حركة الاستشراق من وجهة نظر رصينة

(١) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ١٣١.

(٢) منذر معاليقي، الاستشراق في الميزان، المكتب الإسلامي، بيوت، لبنان، ١٩٩٧، ص ٦٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٦.

وموضوعيّة، ويُلاحظ أنّ هذه الفئة قد أبعدت عن صفوفها المستشرقين مَن كانت له مآرب سياسية وارتباطات استعمارية»[١].

والفئة المنصفة للاستشراق هي التي تميّزت بالاعتدال، والاعتراف باهتمامهم التراثي الذي يبني أعمالهم بعد صوْنهم لهذا الذّخر الثقافي «لم تكن فئةُ الكتّاب العرب المعارضة للاستشراق هي الوحيدة التي عالجت موضوعَ الفكر الاستشراقي، فهناك فئة منصفة اعتدلت في أقوالها وتجرّدت في أحكامها، وأصدرت آراءها عن تعقّل ودراية، كما فعلت عائشة عبد الرحمن التي اعترفت بجليل عملهم، ونبل صنيعهم في مادّة التراث التي انكبّ رجال الاستشراق على ثروتها الثقافية، وجهدوا في صونها عن الضّياع، وجمعها في مصنّفات، وأبواب متخصصة»[٢].

أمّا الفئة الثالثة: هي التي أيّدت وجهاتِ نظر المستشرقين، ولم تعارض الفكر الاستشراقي بل أيّدته، ووافقت على ما ذهب إليه، وسلّمت ببحوثه، إذ لم تثنِ عليه ثناءً جميلًا فحسب؛ بل رأت درجةَ الكمال فيه، واستبعدت عنه كلّ خطأ أو نقص «أمّا الفئة الثالثة، وهي التي أيّدت وجهات نظر المستشرقين، وسلّمت بنظرياتهم؛ فقد أغدقت على كتاباتهم كيلًا من المديح، ولم ترَ في أعمالهم أيَّ نقص أو تثليم»[٣].

المواجهةُ الحقّة للاستشراق تنبعث من المواجهة الذاتية التي تكرّس النقد الذاتي وتصحح العيوب، وتقوّم التقصير، وتجعل العالَمَ الشرقي على وعي بما يعانيه من أزمات «ويجب أن يرتبط نقدنا لإنتاج المستشرقين بنقدٍ ذاتي حقيقي بصفة مستمرّة، يجب أنْ نواجه أنفسنا مواجهة حقيقية بعيوبنا، وقصورنا، وتقصيرنا، وأنْ نكون على وعي حقيقيّ بالمشكلات التي تواجهنا في هذا العالم المعاصر»[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٥.
(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٤) المرجع السابق، ص ١٣١.

النقدُ الذّاتي الذي يقتضيه نقدُ الخطاب الاستشراقي، يحرّر الذات من ربقة أحكام الآخر، ويجعلها تنطلق حرّة لمعرفة الأنا، هذه المعرفة ترسّخ فيها الثقة بالنّفس، والتي تسهم في الرؤية الحقيقية لواقع الشّرق، وتجابه أعاصيرَ النّتاج الاستشراقي، وترفض تبعيّته الفكرية، وتنفتح على معرفة ذاتية «إنّ هذا النقد المطلوب يحرّر الذّات من أسر النظرة الأحادية، فتصبح معرفة الآخر لا تقتصر على المعرفة المكوّنة عن الشّرق من قبل الاستشراق، بل يصبح الشرق نفسه موضوعًا لمعرفة نفسه»[١].

ومعرفةُ الشرق بذاته تقوده إلى فهمها فهماً عميقًا، وبذلك يحسن مواجهة الاستشراق، فلا يحتكرُ الغرب وحدَه هذه المعرفة «أزمة الاستشراق إنّما تقود إلى أنّ الغرب لم يعدْ وحده يحتكر المعرفة بأحوال الشرق؛ حيث أصبح أمام معرفتين: معرفة الآخر بنا ومعرفتنا بأنفسنا، وهذه المعرفة بالذات تجعلنا من جهةٍ نفهم الذات أكثر، ومن جهةٍ أخرى تجعل الاستشراق يصحّح أخطاءه حول الآخر»[٢].

معرفةُ الشرق لنفسه، ومعرفةُ الشرق بصورته لدى الغرب؛ ييسّر مهمّة تفسير وتحليل علاقاته بالغربِ وتهديداته للعالم الإسلامي، ممّا يبلور الوعي النّقدي له. والنقد الذاتي يحرّر من ربقة المركزية حول الذّات الأوروبية، ويركّز على المركزيّة الذاتية التي تشرح الطابع الخاصّ للهوية فينطلق حرًّا إلى المستقبل، ولا يبقى رهينَ الماضي المثقل بالأعباء الاستعمارية «فقد هيْمن على الدّارسين العرب المعاصرين في محاولتهم التّحرّر من المركزية حول الذّات الأوروبية التي غالبا ما تطبع مواقف المستشرقين وغيرهم؛ ميلٌ إلى التّمحور على ذاتهم، وإلى طرح مفهوم تاريخي للخصوصية والهوية، وموقف كهذا يعوق الذّات

(١) محمد نور الدين جياب، إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر، أطروحة لنيل دكتوراه دولة في الفلسفة جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية ٢٠٠١-٢٠٠٦، ص ١٣١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

عن استعادة ذاتها بالارتماء في المستقبل، بل يبدع ذاتًا أخرى تتمركز حول الماضي وتبرره تبريرًا يُخرجه من التّاريخ، والجواب هو النقدُ المعرفي الموضوعي، والاحتكام إلى سلطة المعرفة، بل تكديس معرفة»[١].

وتتحقّق المعرفة بالذّات بفضل نقدٍ معرفي موضوعي بنّاء، ييسّر مهمّة الدراسات النقدية للخطاب الاستشراقي.

وفي الاطّلاع على صنوف الفئات التي اهتمّت بالدّراسات الاستشراقية، والتي توزّعت ارتكازًا على رؤيتها لهذه الظاهرة؛ ننشغل بالطّرح الآتي: إلى أيّ فئة نقدية ينتمي النّاقد مازن مطبّقاني؟

اهتمّ مازن مطبّقاني برصد ظواهر الاستشراق متتبّعًا الدّينامية التطوّرية التي انتابته وغيّرت من شكله، وبدّلت من مسمّياته، ولغّمت دراساته، فتبّنت له معطياته التي تواكب المصالح الغربية، التي لا تنقطع، ولا تقلّ إلّا بوجود سنّ الحسك.

جالَ الناقدُ في عددٍ من الجامعات الغربية ذات الاهتمام بالدّراسات الاستشراقية، ونلمح في ذلك قاسمًا مشتركًا بينه وبين مصطفى السباعي، هذه الجولات العلمية جعلته يتقرّب إلى المستشرقين عن كثب، ويحاورهم، ويطّلع على بحوثهم الأكاديمية، وأهمّ انشغالاتهم البحثية، وأكثر مواضيعهم الدّراسية وطبيعة اختيارات عيّناتهم الشرقية ومحاور مؤتمراتهم المنعقدة، ويكون بذلك على دراية بكلّ مستجدّاتهم.

وأمّا الفئةُ ذات القبول المطلق، فهي التي تسلّم بالطّرح الاستشراقي تسليمًا مطلقًا يخلّ بالعملية النقدية، ويبعد عن الأسس العلمية، التي تبحث في حقيقة النّصوص الاستشراقية وتعرضها على العقل والمنطق، وتكون هذه الفئة ذات أحكام مُسْبقة تنقاد إليها إمّا جهلًا وإمّا تأثّرًا بالحياة الغربية تأثرًا يصعبُ البُرْء منه.

(١) ينظر سالم سفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ١٩٨٩ ص ٢٧.

أمّا فئة المواجهة هي التي تنفُذ بدراستها إلى أعماق الاستشراق، وتحصي كلّ شاردة وواردة فيه، وتبني نقدَها على دعائمَ وركائز عقلية، تبتعد فيها عن التّأثر الواهي والإساءة المفرطة، وحججُها دامغة، ونرى أنّ الناقد مازن مطبّقاني من فئة المواجهة التي تعتمد على التّحليل النقدي، ويكون بذلك من أصحاب التّيار التحليلي النقدي «ويبرز هذا التيار في كتابات علمية لمفكّرين معاصرين، وباحثين مُقتدرين؛ فهو تيّارٌ لا يلتقي مع مدرسة الاستشراق في كثيرٍ من مواقفها من التراث العربي الإسلامي، ويردّ عليها من خلال منهجٍ نقدي علميٍ، ويدين بعض اتّجاهات الاستشراق في تجاهلها لكثير من الحقائق العلميّة، فهو لم يرفضِ المدرسة الاستشراقية، وإنّما رفض بعضَ مواقف المستشرقين من التراث العربي الإسلامي، وناقش تلك الأفكار من منطلق البحث العلمي»[(١)].

ركّز مازن مطبّقاني على الاتّجاهات الفكرية للاستشراق المعاصر، وتناول في تحليلاته قضايا متعدّدة شغلت المستشرقين المعاصرين، ويكون بذلك قد رصد مظاهر الاستشراق المعاصر.

نقدُ الخطاب الاستشراقي عمليةُ تحليل، وإعادةُ بناء، يفكّك النقاد من خلالها كتابات المستشرقين، ويضعونها تحت مجهرٍ نقدي، يتيح لهم التقرّب إلى طرق المستشرقين في تناولهم الدراسات الاستشراقية، وتحليل مفاهيمهم، وترصّد أخطائهم وفلسفتهم في الهوية ونظرتهم إلى ثنائية الصراع الفكري (الشرق، الغرب)، ويتسنّى لهم بذلك فكّ آليات هذا الخطاب «إنّ النقد خلخلة، وتفكيك يتنكّب الفجوات، ويتصيّد الهفوات، يفكّك المفاهيم التي يتغذّى عليها الخطاب الاستشراقي، والذي هو أساس خطاب الهويّة، إنّها مفاهيم الذّات والآخر، والتاريخ، والتقدّم، والشّرق والغرب، النقد زحزحةُ الأسس المعرفية والجذور النظرية للخطاب الاستشراقي»[(٢)].

(١) محمد فاروق النبهان، الاستشراق، تعريفه، مدارسه، آثاره، منشورات المنظّمة الإسلامية للتربية والإعلام والثقافة، الرباط، المغرب، ٢٠١٢، ص ٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

زحزحةُ الأسس المعرفية للخطاب الاستشراقي، تطرح مجموعة من التساؤلات المتعلّقة بالمعارف العلمية، والتيارات الفكرية، والمناهج البحثية لهؤلاء الغربيين الذين أقدموا على دراسة الشرق «يتساءل الباحثُ ماذا قدّم المستشرقون عمومًا، والسياسيون والمجمعيون والجامعيون خصوصًا من معارف علميّة واجتماعيّة وأدبيّة؟ وإذا قدّموا شيئًا فهل يتوازى مع طرح الشّبهات والافتراءات في قدس المقدّسات، وأرسى المقوّمات؟ وهل كانت مناهجهم في البحث والتصنيف والتحقيق مُبتكرة؟»[1].

فالمعرفةُ الحقّة هي التي تبني أحكامًا علميّة لهذه الظاهرة الاستشراقيّة، فيتوخّى منها اليقظة، والحرص، والانتباه؛ حتى نحسن التّعامل مع أبحاث الغربيين، فنُشجّع ما يستحقّ التّشجيع، ونقوّم ما يستحقّ التقويم «وتبدو ضرورة الانتباه واليقظة، نحن المسلمين الذين يجب علينا أن نتتبع أبحاث الغربيّين التي تمتلئ بها الصّحف والمجلات والكتب يوميًّا ونتقبّل، ونشكر، ونشجّع ما كان صحيحًا، ونرفض وندحض ما كان باطلًا»[2].

هذه اليقظةُ العلميّة تقود العلماءَ المسلمين إلى التّنقيب في كتابات المستشرقين وعرضها على الحقيقة العلمية التي تكشف تلبيساتهم، وأغلاط استنباطاتهم، وألغام أغراضهم «وممّا يجب هو أن يقوم هؤلاء العلماء المفكّرون باستعراض مؤلّفات المستشرقين العلمية، ومحاسبتها في ضوء الحقيقة حتى ينكشف الغطاء عن تلبيساتهم، وأخطائهم في فهم النصوص، وأخطاء النتائج التي يستنبطونها، ويطّلعوا على ما يضمر كثيرٌ منهم في نفوسهم من عَداء للإسلام، وما يكنّونه من أغراض سياسية ودينية»[3].

---

(١) نذير حمدان، مستشرقون، سياسيون، جامعيون، مجمعيون، الصديق للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط١ ١٩٩٨، ص ٢٢٥.

(٢) محمد فتح الله الزيادي، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، المنشأة العامة للنشر والتّوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا ١٩٨٣، ص ١٣.

(٣) أبو الحسن علي الحسني الندوي، الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، مؤسسة الرّسالة، ط٣ بيروت، لبنان، ١٩٨٦، ص ٢٠، ٢١.

المبحثُ الثّاني

مسارُ نقدِ الخطاب الاستشراقي

اهتمّ النقّاد بنقد الخطاب الاستشراقي، وولّوا لمواضيعه العناية والاهتمام، وحاولوا استيعاب كنْهه، واختلفوا في رصْد بدايات هذا النقد الذي ذاع صيته بصدور كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد (١٩٣٥،٢٠٠٣) «يعدّ إدوارد سعيد واحدًا من أهمّ المنظّرين في حقل الدراسات الكولونيالية، ويقف كتابُه المؤثر على نطاق واسع- أي «الاستشراق» ١٩٧٨- علامةً على بداية هذا الحقل في صور الأكاديمية والنظرية، كما يمثّل الكتابُ- من منظور بعض النقّاد- الكتابَ الجوهري، والمصدري الخطير في نظرية ما بعد الكولونيالية»[١].

كتابُ الاستشراق خصّ اهتمامَه لدراسات ما بعد الكولونيالية، بوقوفه عند الفكر الإمبرياليّ الاستعماريّ، وفضح طريقة تعامله مع الشّرق، ونظريته المتعالية إزاء العلاقات الغربية الشرقية، وتضخم الأنا لديه سياسة مُنتهجة في مستعمراته، حاول سعيد أنْ ينظّر أكاديميًّا طبيعة هذه الدراسات الغربية، المسلّطة على العالم الشّرقي، وبهذا التنظير الأكاديمي جعل إدوارد سعيد يتبوّأ مكانةً هامّة في نقد الخطاب الاستشراقي، وعدّ كتابُه «الاستشراق» مصدرًا من أهمّ مصادر هذا المجال المعرفي.

«يتبوّأ إدوارد سعيد موقفًا محوريًّا في النظرية ما بعد الكولونيالية، وهو الحقل الذي كثيرًا ما يؤرخ له منذ السبعينيّات بصدور كتاب «الاستشراق» ١٩٧٨»[٢].

---

(١) نادر كاظم ، إدوارد سعيد والاستشراق والتلقي العربي، بحث مقدم في ندوة جامعة البحرين ، الخاصة بإدوارد سعيد ص ٠١. Bahrain onlina ، org /s hom thread ، ph

(٢)المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هذه المكانة الهامّةُ التي احتلّها كتاب الاستشراق تعود إلى أسلوب التحليل، وطرق التفسير بين القوّة، والمعرفة، والتعريف بالوظائف التي مثّلها الخطاب الاستشراقي لصالح الدول المهيمنة على الشرق «كان الاستشراق نقلةَ إدوارد سعيد الحاسمة نحو تحليلِ العلاقة بين القوة والمعرفة، وأداء الخطاب الاستشراقي العامّ لوظيفة تعْبويّة، وسياسية، وتحليلية؛ خدمت السياسات الاستعمارية، وشكّلت جزءًا لا يتجزّأ من مناخات صعود الإمبريالية»(١).

والعمليةُ النقديّة في الاستشراق «تتّسم بالتأكيد على محنِ الثّقافات جرّاء نوايا الهيمنة التي يبيّتها الغربُ ليحقّق مآربه السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والفكرية. تاريخ الخطاب حول الآخر تميّز بالتعصّب العرقيّ، والذي يرى أنّ ثقافته الأمّ متفوّقة على غيرها من الثقافات لتكون نموذجًا، أو نقطةَ مرجعية عالمية، ومن هذا المنطلق يجب علينا أنْ نفهم هذه العبارة من إدوارد سعيد»(٢).

سعى إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣) من خلال كتابه «الاستشراق» إلى لفت النظر إلى طريقة التفكير في العلاقات الثقافيّة السياسيّة، والغربيّة الشرقيّة، والتي تعتمد أساسًا على أسس الإمبريالية، واصطبغت بصبغةِ علمية طريفة «أطروحة إدوارد سعيد تتلخّص في أنّ صعود الإمبريالية قد تزامن مع صعود الاستشراق، وهذا قد شبّك بين الحركتين المعرفية من جهة، والعسكريّة السياسيّة الاقتصاديّة من جهةٍ أخرى، وهذا التّشابك هو الذي حمل إدوارد سعيد على القول بأنَّ هناك جانبًا مهمًّا من المعرفة لم يصدرْ كمعرفة خالصة»(٣).

(١) إدوارد سعيد ، تعقيبات على الاستشراق، تر صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦، بيروت لبنان، ص ٢٦.

(2) – Marie –Julie Maitre ، réception de philosophie chinoise en France de seizième au vint –et –unième siècle، thèse de doctorat .université J pu molin L yan . Ecole doctorale philosophie . 7 juillet 2010 K p 24.

(٣)نادر كاظم، إدوارد سعيد والاستشراق والتلقي العربي، ص ٢.

تلوّث الحركة المعرفيّة للفكر الاستشراقي بأهدافٍ عسكريةٍ استعمارية؛ جعل بعض المستشرقين الذين وكّلت لهم مهمّات سياسية يجنحون إلى التّحامل على الحقيقة العلمية ويشوّهون معالمها، زورًا وبهتانًا، ويلبسونها ثوبَ البحثِ والتقصّي، ويدافعون متصنّعين في ذلك الروح العلمية.

لذلك كشف إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق عن دور هذه التشكيلات الثقافية والأيديولوجية المعرفية الغربية في تصاعد الحركة الاستعمارية، وعبّر عن الوعي الكبير بخطورة هذه التّشكيلات التي تهيمن على الشّرق «ما يريده سعيد في الاستشراق هو أن يكشف عن أهمية التّشكيلات الثقافية، والأنساق الأيديولوجية، والمعرفية في صعود حركة الاستعمار والإمبريالية. والجديد في كتاب الاستشراق هو هذا الوعي الكثيف بخطورة التّشكيلات الثقافية التي تدعّم، وتعزّز عملية الهيمنة والسيطرة، ويتمثّل الجديد في الاستشراق في كشفه الجادّ عن العلاقة الوثيقة، والمتبادلة بين المعرفة الاستعمارية والقوة الاستعمارية»[(١)].

سخّرت المعرفة في الدراسات الاستشراقية لتجسيد معالم القوّة التي سعى الغرب إلى امتلاكها، هذه القوّة الاستعمارية التي لا يتأتّى لها التفوّق إلّا من خلال قوّة معرفية، أو بالأحرى معرفة القوة التي تصنع غريمَها، وتجعله مغلوبًا ينقاد إلى الغالب، انقيادًا لا تزوره الإرادة الجامحة في التحرّر، والانفلات من الإمبريالية الاستعمارية، رغم اختلاف زمنها وشكلها، ووسائلها، وأطرافها.

وهذا الارتباطُ الوثيق بين الاستشراقِ والمصالح الاستعمارية فكرة أقرّها عددٌ من الباحثين، ويتبّناها مازن مطبّقاني الذي يرى أنّ الاستشراق به تسخرت المعرفة بشعوب الشرق لخدمة الحكومات الغربية «ارتبط الاستشراق- أو ما يطلق عليه الآن الدّراسات

(١) المرجع السابق، ص٢.

العربية والإسلامية، أو دراسات الشرق الأوسط، أو دراسات المناطق، أو الدراسات الإقليمية- بالحكومات الغربية لما تقدّمه لها من خبرات، ومتخصّصين في مجال معرفة الشعوب الأخرى، والتعامل معها»[1].

هذا الارتباط في نظر مازن مطبّقاني سنةٌ من سنن الاستشراق، فأوروبا استفادت سياستها الخارجية من مستشرقين عرفوا بانكبابهم على الشّرق فاستثمر هذا الانشغال الاستشراقي.

«وليس هذا الأمر بغريبٍ عن الاستشراق، فقد عرف هذا الارتباط في الاستشراق الأوروبي حيث أعدّت الدّول الأوروبية مستشرقيها والمتخصّصين في الدراسات الشرق أوسطية للدّور المهّم في السياسة الخارجية، ففي القرن الماضي (العشرين) اتّخذت هولندا من المشرق سنوك[2]هورخرونه مستشارًا، وعمل دنلوب[3] في حكومة الاستعمار

(١) مازن مطبقاني، الاستشراق الأمريكي المعاصر وأثره في فكر المحافظين الجدد، دار ثقيف لنشر والتوزيع، ٢٠١٣، ص ٧.

(٢) سنوكهورخرونيه: Christiaan Snouck Hurgronje(١٨٥٧ -١٩٣٦) مستشرق هولندي اهتم بالدراسات المتعلقة بالإسلام، ومنها أطروحته التي حاز بها على مرتبة الشرف ١٨٨٠ حول الشعائر المكية، وشرح مغزى الآيات القرآنية المتعلقة بدين إبراهيم من وجهة النظر التاريخية، وقد لعبت اهتماماته بالإسلام والسياسة الهولندية الاستعمارية دورها المشجع، تولّى عام ١٨٨٢ وظيفة في المعهد الذي كان يعد الموظفين للعمل في الخدمة الاستعمارية من تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ليوهان فوك، تر: عمر لطفي، دار المدار الإسلامي بنغازي ، ليبيا ٢٠٠١ ، ط٢ ص ٢٤٢، ٢٤٣.

(٣) دنلوب دوجلاس مورتون Douglas Morton .Dunlop(١٩٠٩ ـ ١٩٨٩) مستشرق إنجليزي درس اللاتينية واليونانية والعبرية، والعربية، من آثاره فهرس المخطوطات الإسلامية من كتاب نجيب العقيقي، المستشرقون ٢٠٠٦، دار المعارف القاهرة، مصر، ج٢، ص ١٣٩.

البريطانية في مصر، وعمل ماسينيون[١] في الاستخبارات الفرنسية، عمل برنارد لويس[٢] مع وزارة الخارجية البريطانية»[٣].

الوعي التّام بتلازم هذه الثنائية «الاستشراق، الاستعمار» أعقبته حركةٌ عدائية لكتاب الاستشراق تؤكّد تبنّي هذه الدّراسات للنظرة الاستعلائية «لقد بدأ الهجوم على دراسات الشرق الأوسط بعدما ظهر كتاب إدوارد سعيد الاستشراق سنة ١٩٨٧، وانشر انتشارًا واسعًا، أو قبل ذلك فيما ظهرت بعض الكتابات تنتقد الدّراسات العربية والإسلامية في الغرب العامّة، وفي الولايات المتحدة الأمريكية بخاصّة، هنا أدرك الباحثون الصّلةَ الوثيقة بين الإمبريالية والاستعمار، والهيمنة، ونظرة الاستعلاء تجاه الآخر، وبخاصّة العرب والمسلمين»[٤].

استندَ الاستعمار على دراسات الاستشراق وبحوثه، وارتكزَ الاستشراق هو الآخر على سلطة الاستعمارِ على شعوب الشّرق، فتكون المنفعة بذلك متبادلةً يقدّم كلّ واحدٍ منهما للآخر العونَ والدّعم لبلوغ ما يصبو إليه «مِن هنا كان هذا الوفاق

---

(١) لويس ماسينيون.Louis Massignon(١٨٨٣ ، ١٩٦٢) مستشرق فرنسي عرف بدراسته في التصوف الإسلامي والشيعة، ألحق بوزارة الخارجية ١٩١٥ ضابطا بفرقة المشاة في جيش المشرق، ومنذ ٢٧ مارس ١٩١٩ أصبح تحت تصرفات وزارة الخارجية الفرنسية، بوصفه ضابطًا ملحقًا بمكتب المندوب السامي الفرنسي في سوريا وفلسطين، وكان ضمن الجيش الذي دخل القدس عام ١٩١٧ ، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط٤، ص ٥٢٩، ٥٣٥.

(٢) برنارد لويس، Bernard Lewis ١٩١٦ أستاذ التاريخ الإسلامي في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة برنستون بالولايات المتحدة، ومدير معهد انبرج للدراسات اليهودية، ودراسات الشرق الأدنى، ومن كتبه الإسلام في التاريخ، الشيوعية والإسلام، الإسلام والعالم العربي من كتاب مازن مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي عالم الأفكار ٢٠١١ ص ٦٩ ، ٨٤ ، ٨٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨.

تامًّا بين الاستشراق والاستعمار، حيث ساعد أحدُهما الآخر مساعدةً فعّالة، وظلّ هدف الاستشراقِ والاستعمار واحدًا لفترةٍ طويلة من الزمن، لقد كان الأوّل يعدّ أبناءَ وطنه لسحق الشّرق والإسلام، وسلك الاستعمار بعد أنْ قدّم إليه الاستشراق كلّ ما في وسعه كلّ سبل التّغلغل في جميع الميادين فاتّجه إلى الفرد، والجماعة، والأخلاق، والآداب، والفنون، والعلوم، والآثار، والأديان، فمهما يكنْ من أمرٍ فقد تبيّن- حتى الآن- أنّ قوى الاستشراق والاستعمار قد تضافرت جهودُها منذ زمن بعيدٍ ضدّ الإسلام والعرب، ولجأت هذه القوى إلى التّشكيك في الحضارة العربية والإسلامية، وتراثها، وعقلية مؤسّسيها ومعتنقيها»[(١)].

اقترانُ المعرفة بالسّلطة غيّر وجهة البحث العلمي حول الدّور المهيمن عليها، وذلك لما تميّز به النّشاط الاستشراقي لأنَّ هذا الأخير مثَّل مؤسّسة الغرب الأكاديمية لاحتواء الآخر وتمثيله «وكتاب إدوار سعيد الاستشراق غيّر وجهَ البحث العلمي حول العرب والعالم الإسلامي، والعالم الثالث إجمالًا يرى أنّه إذا كان النشاط الاستشراقي جزءًا من مؤسّسة أكاديمية لتمثيل الآخر، واختزاله بقصد الهيمنة عليه»[(٢)].

الفكرُ الحجاجي الاستشراقي لسعيد يؤكّد على الطّرف المتخيّل الذي خلقه الخطاب الاستشراقي، ومنه التّواصل الثقافي بين الغرب والعالم الشرقي، والذي زعم المتشرقون وجوده «محاججة سعيد لا تدرج مفهومي الغرب والشرق كحقيقتيْن فعليّتين في الواقع، خصوصًا حين يكون الشرق اختراعًا غربيًّا أفرزه الخطابُ الاستشراقي بواسطة الجغرافيا المتخيلية، فالسّمات الجوهرية في الخطاب الاستشراقي كحقلِ الإدراك الثقافي لا تتناقض مع السّمات الجوهرية الإمبراطورية»[(٣)].

---

(١) يحيى مراد وردود على شبهات المستشرقين، www.kotobarabia.com، دط، د. ت ، ص١١٩.

(٢) إدوارد سعيد ، تعقيبات على الاستشراق، ص ٢٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٧.

هكذا يتبيّن أنّ الخطاب الاستشراقي لم يبنَ على مبادئ علمية، بل على مطامع استعمارية عنصرية، وسلطوية، وإضافة إلى تراكمات وخلفيات تاريخيةٍ شكّلت تهديدًا لأوروبا آنذاك، هذا التهديدُ يسعى الغربُ للقضاء عليه من خلال تزييف التّاريخ، وتشويه حقائقه «إدوارد سعيد يأتي بالأدلّة القاطعة على أنّ هذه النّظرة تقوم على أسسٍ علميّة، كما يثبت أنّ مِن ورائها خوفًا دفينًا، وهو خوفٌ مركّب إذ يضمّ بقايا خوف أوروبا من تهديد الشرق الذي كان يتمثّل يومًا في الدولة العثمانية»[١].

للخطابِ الاستشراقي دواعي عديدة، اهتمّ الغرب بتحقيقها لإثبات التفوَق، واكتسب ذلك طابعَ العلمية، على الرّغم من سعيه إلى نفي الآخر، وقد قام كتابُ الاستشراق بتعريته وتقديمه في صوره المتجرّدة «كان كتاب سعيد وهو المحاولةُ الأكثر شموليّة ونضجًا من وجهة النظر العربية الشرقية بمثابة تنقيبٍ في جذور الاستشراق، ومن جهةٍ يقوم الاستشراق أساسًا على نفي الغرب الآخر، ومن جهةٍ ثانية يقوم الغربُ من خلال الاستشراق بإنتاج ذاته أيضًا عبر تصوّراته»[٢].

الفهمُ الشّامل للاستشراق، والذي يقود إلى التّنقيب في جذوره؛ يبيّن نفي الغرب للشرق وإعادة خلقه وفقَ مقتضيات السياسية، وإنتاجه لذاته وفقَ ما تقتضيه المصلحة.

وإنْ كان إدوارد سعيد أشهرَ وأبرز نقّاد الاستشراق وأكثر المناهضين له، والذي نبّه قرائح النقّاد الذين ما فتئوا يتعرّضون له بالنقد والتحليل «يعدّ إدوار سعيد الممثّلَ الرئيسي للمناهضين للاستشراق، وقد أعقب صدور كتابه الموسوم الاستشراق التي

(١) محمد عناني من كتاب إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق رؤية للنشر والتوزيع ط ١، ٢٠٠٦، ص ١٩.

(٢) خيري منصور، الاستشراق والوعي السالب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيرو ، لبنان، ٢٠٠١، ص ٢٠.

صدرت طبعته الأولى ١٩٧٨ فيضٌ من العرض، والمقالات، والتصريحات»[١]؛ إلّا أنّه لم يكن سبّاقًا إلى هذا الطرح الفكري العظيم الذي طالما حاولَ تفسير آليّات العلاقة الغربية الشرقية، ومن الباحثين مَن يرى أنّه تقفّى أثر أنور عبد الملك (١٩٢٤ – ٢٠١٢) الذي سبقَه في نقد الخطاب الاستشراقي بمقالة دوَّى صداها، ولفتت أنظار المتخصّصين بما طرحته «وإن كان عهدُ الباحثين العرب بالاستشراق لا يعودُ في بداياته إلى كتاب إدوار سعيد «الاستشراق»، وإنّما سبق ذلك مقالة أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة»، والتي نشرت في ديوجين عام ١٩٦٣، ومن ثمّ في الجدليّة الاجتماعية في باريس ١٩٧١، ومن ثمّ في مجلة الفكر العربي عام ١٩٨٣م»[٢].

ظهورُ مقالة أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة» دعا الدّارسين العرب إلى تنشيط دراساتهم المتعلّقة بالاستشراق والمستشرقين باحثين عن إنجازاتهم، وإضافتهم إلى حقول المعرفة المتخصصة في الحضارة العربية الإسلامية «منذ أنْ ظهرت مقالةُ أنور عبد الملك الاستشراق في أزمة في مجلة Diogenes عام١٩٦٣، والدّارسون العرب داخلَ الوطن وخارجَه يُكثرون من دراسة الاستشراقِ والمستشرقين؛ متلمّسين ما أضافوه إلى حقول المعرفة بالحضارة العربية الإسلامية، معترفين بمنجزات بعضهم، ومعترضين على مراحل الآخرين وسبل المناقشة والاستنتاج لديهم»[٣].

مقالةُ أنور عبد الملك نبّهت فصولَ الباحثين الذين ناقشوا أعمال المستشرقين، ووقفوا عندها وقفةَ بحثٍ وتدبّر، فصنّفوها وفقَ طرحها، فأثنوا على الموضوعي منها، وتحفّظوا

(١) برنارد لويس مسألة الاستشراق، تر: كامل يوسف حسين، مجلة الاستشراق العدد ٠٢ شباط ١٩٨٧، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ص ١٢٠.

(٢) جمال فالح الكيلاني ، فلسفة الاستشراق في ضوء فكر القرن الواحد والعشرين ، مكتبة مصطفى للنشر القاهرة، مصر ص ٠٣.

(٣) محسن جاسم الموسوي مداخل المثقفين العرب للاستشراق نقطة تحول، مجلة الاستشراق، العدد الأول، كانون الثاني١٩٨٧، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ص٧

على جوانب بعضها، ورفضوا منها ما يتعارضُ مع الحقيقة العلمية، ما دفع النقّاد العرب إلى تكثيف قراءتهم للخطاب الاستشراقي «لنقد الاستشراق تاريخٌ طويل، كان بعض مفكّري العرب يردّون من خلال مرآة علمية، وكانت ردودُ فعْلهم توحي باستمرارية وجهاتِ نظرهم ضدّ الاستشراق»(٤).

هذه القراءاتُ التي عرفتها السّاحةُ الفكرية العربية، برزت مؤكّدة على حضور الباحث العربي، حضورًا معرفيًّا يقوده إلى ضرورة تفسير واقع حاضره، وتراجع ماضيه، ومصير مستقبله. «لقد شهدت السّاحة الفكرية في العقديْن الماضيَين مناقشاتٍ فكريةً تعبّر عن بروز للباحث العربي الذي يفكّر حاضره لما في ماضيه من أسبابِ انحطاطه، وسبل تقدّمه، واضعًا موضع السّؤال جملةَ المعارف التي تراكمت حول عالمنا العربي»(٥).

ومِن هؤلاء الباحثين أنور عبد الملك (١٩٢٤، ٢٠١٢) صاحب مقالة «الاستشراق في أزمة»، والذي فعّل من خلالها العمليةَ النقدية للخطاب الاستشراقيّ في تلك الفترة التاريخية التي شهدت نزاعًا معرفيًّا حادًّا «يمكن أنْ تعدّ مقالة أنور عبد الملك رائدةً، ليس لكوْنها قد أثارت اهتمام كتّاب لاحقين من العرب، وغيرهم ناقشوا الاستشراق، ومرّوا بها متفقين أو معارضين؛ بل لأنّها في حدود المنظور المتكافئ الذي أخذَ بالتكوين في مطالع الستينيّات داخل الفكر العربي، حملت بذرة النزاع المعرفي مع الاستشراق»(٦).

كتاب إدوارد سعيد أشارَ إلى الصّراع الحضاري، وغياب الحوار الثقافي العربي الشرقي، فإنّ مقالةَ أنور عبد الملك سبقتْ هذا الطّرح بما تميزت به من موضوعية، أسفرت عن

---

(4) - Thomas Brison، La critique arabe de l’orientalisme en France et aux Etats- unis. Revue d’authoophologie des connaissance 2008 /3 –Vd2 ، N=3 p 507.

(٥) محمد نور الدين جياب إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر، أطروحة لنيل دكتوراه دولة في الفلسفة ٢٠٠٥ ، ٢٠٠٦ جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، ص ١٣٠.

(٦) محسن جاسم الموسوي، مداخل المثقفين العرب للاستشراق ، مجلة الاستشراق، العدد الأول، ص ٠٨.

وعي تامّ بالظروف السياسية والثقافية التي تحيطُ بالعالم الشرقي، وتوتّر علاقته مع قوى العالم «إنّها ذات أهمية خاصّة، بحُكم ما تنطلق منه مِن وعي موضوعي للظّروف السياسية والثقافية، وتغيّرات العلاقة بين قوى القارات الثّلاث، والقوى الغربية المنتقدة سواء كانت أوروبية أم أمريكية»(١).

بذلك يرى البعض أنّ الاتّجاه الفكري الذي بنى عليه إدوار سعيد طرحَه اقتبس من مقالة أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة» «ويقتبس إدوارد سعيد من أنور عبد الملك أنّ الاستشراق يعتبر الشّرق والشرقيّين موضوعًا للدراسة، باعتباره كلّ ما هو مختلف عن الغرب، وأنّ الشرق له طبيعة جوهرية خالصة»(٢)

أنور عبد الملك أثار الفكرةَ النّقدية للخطاب الاستشراقي، وإدوارد سعيد تبنّاها ووسّع معالمها، فأضحتْ موضوعًا هامًّا انشغل النقّاد بقضاياه «من خلال المقارنة بين مقالة أنور الاستشراق في أزمة ١٩٦٣، والاستشراق لإدوارد سعيد ١٩٧٨؛ نجد طريقة المثقّفين العرب في تناولهم النظرة الغربية إلى ثقافتهم الأصلية، وحججهم المطروحة ضدّ الاستشراق»(٣).

القاسمُ المشترك بين نقد أنور عبد الملك، وإدوارد سعيد تمثّل في طبيعة ودواعي الدراسات الاستشراقية، التي ارتبطَ وهَجُها بالسيطرة الأوروبية على بلدان الشرق فسخّرت المعرفة لأغراض الإمبريالية.

«ويعزو أنور عبد الملك ازدهارَ الدّراسات الشرقية إلى ارتباطها بالاستعمار الأوروبي، وسيطرته على بلدان الشّرق الأقصى، والعالم العربي، وإرادة المعرفة العلمية بالحضارات

---

(١) المرجع السابق، ص ٠٧ .

(٢) حسام محي الدين الألوسي، صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد، مجلة الاستشراق، دار الشئون الثقافية العامة العراق، بغداد، العدد الثالث، ص ٣٨.

(3)Thomas Brison، La critique arabe de l’orientalisme en France et aux etats unis. P 505.

الشرقية تمّت عندما استطاعَ الغرب أنْ يغدو أقوى من الشرق، وبالتّالي أصبح موضوعًا مدروسًا، الاستشراق الغربي ارتبط بالمشروع الاستعماري»[١].

وهذا ما يتعارض مع وجهة نظر بعض المستشرقين الذين يرون أنّ للاستشراق فضلًا في توسّع الفلسفة الإنسانية بدوافع علميّة انكبّ على دراسة الحضارات الشرقية حتى يضيف منها نماذج إلى حضارات أوروبا، بذلك توسّعت هذه الدراسات بفضل الفضول المعرفي «أمّا المستشرقون أنفسهم فيروْن أنّ الاستشراق تمّ بدافع الفضول المعرفي للشعوب الأخرى، فيرى مكسيم[٢] رونسون أنّ الاستشراق كان يعبّر عن الرّغبة في توسّع الفلسفة الإنسانية لعصر النهضة في نهاية القرن الثامن عشر، وبداية القرن التّاسع عشر، أراد أن يضيف إلى الحضارات النموذجية الكلاسيكية التي شملتها أوروبا حضارات أخرى»[٣].

يركّز الباحثون العرب على المعرفة الغربية للشرق المقترنة بالأهداف الاستعمارية، والتي خلقت أزمةً للاستشراق، ويرى أنور عبد الملك أنّ هذه الأزمة ولّدتها الحركات التحررية الوطنية التي حرّرت الفكرَ والإرادة السياسية معًا للشعوب المستضعفة، التي اكتسبت الوعي الكافي لتقصّي مناهج المستشرقين «يرى أنور عبد الملك أنّ أسباب هذه الأزمة ليس ببساطة هو ظهور حركات التحرّر الوطنية في الشرق فحسب، حيث عصفت بتصوّرات المستشرقين عن شعوب محكومة سلبية قدرية، وإنّما هو أنّ المتخصّصين والجمهور الواسع أصبحوا على وعي بين علم الشرق، والمادة المدروسة، وكان هذا

(١) فاطمة عبد الفتاح، إضاءات على الاستشراق الروسي ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠، ص ١٢.

(٢) مكسيم رو دنسون Maxime Rodinson (١٩١٥-٢٠٠٤) مستشرق فرنسي ولع بالحضارات الشرقية باكرا، درس اللغات الشرقية، وهو يتقن إلى جانب العربية، التركية والأثيوبية، حوار مع المستشرق الفرنسي مكسيم رودونسون مجلة الاستشراق، العدد ٠٢، ١٩٨٧، دار الشئون الثقافية العامة، العراق، ص ١٩٥.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حاسماً بين التصوّرات والمناهج، وأدوات العمل في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي استخدمها المستشرقون»[١].

وتبقى بداياتُ نقد الاستشراق محلّ اختلاف بين النقاد والباحثين، الذين يرون أنّ الانطلاقة الحقيقية لفحص الخطاب الاستشراقي والردّ عليه لا تعود إلى ما شاعَ وذاع من مقالة أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة»، وكتاب إدوار سعيد «الاستشراق» على الرغم من قيمتهما العلمية والتنظيرية.

يرى النّاقد مازن مطبّقاني أنّ رصد كتابات المستشرقين، وتتبّعها، والردّ عليها؛ بدأ قبل الحرب العالمية الثّانية في الصحافة الإصلاحية التي ناهضت الاستعمار بمختلف أشكاله وفضحت المستشرقين المسخّرين لخدمة الأغراض الاستعمارية «الحقيقة أنّ نقد الاستشراق بدأ قبل الحرب العالمية الثانية في صفحات الحركات الإسلامية، وفي كتابات زعماء الإصلاح، وتناولت هذه الصحافة كثيرًا من مُفتريات المستشرقين، وآراءهم، وبخاصّة أنّ التعاون كان وثيقًا بين الاستشراق والاستعمار، وكان التّمييز بين المستشرق والمستعمر أمرًا صعبًا»[٢].

الحركةُ الإصلاحية اهتمّت بردع سموم الاستعمار التي كان بعض المستشرقين ينفثها في المجتمع العربي الإسلامي، وهو في قبضة المستعمر، فتمّ التركيز على ادّعاءاتهم وافتراءاتهم، والردّ عليها في الصّحف، وجمعية العلماء المسلمين احتفت صحفُها الإصلاحية بمقالات نقدية، والمجلات الفرنسية، ذات الاهتمام بقضايا الإسلام والمسلمين.

«فقد نقلت الصّحف الجزائرية الإصلاحية- بصفةٍ خاصّة- بتتبّع ما يكتبه المستشرقون، وما تنشره الصّحف، والمجلاتُ الفرنسية عن الإسلام والمسلمين»[٣].

---

(١)حسام محي الدين الأيوبي، صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد، ص ٤٠.

(٢) من آفاق الكلمة، الجمعية ٢ مايو ٢٠١٤ Mazin.Motabagani .blogst.com.

(٣) من آفاق الكلمة، الجمعية ١٤ فبراير، (المرجع نفسه)

اهتمامُ مواضيع الصحف الفرنسية بالإسلام والمسلمين يؤكّد نشاط الاستشراق الفرنسي بالجزائر الذي وقف له رجالُ الفكر والإصلاح الجزائريّون بالمرصاد، وجدت جمعية العلماء المسلمين الجزائريّين الصحفَ وسيلة هامّةً تصلح فيها أحوال المجتمع الجزائري الدينية والسياسية والاجتماعية، والفكرية، ولم تتوان في مجاهرة الاستعمار الفرنسي عبر صحفها بمعارضتها فكره الرامي إلى تشويه التاريخ الجزائري، ومسخ الهوية العربية الإسلامية الجزائرية؛ وذلك بمقالات تناقش من خلالها مزاعمه التي تبنّاها المستشرقون من رجال السياسة آنذاك.

السّجال الحجاجي لجمعية العلماء المسلمين في صحفها الإصلاحية، ركّز على مواضيع صحف الاستعمار الفرنسي التي خصّت طرحها عن الجزائر والجزائريين، وساعدت السياسة الاستعمارية الفرنسية على نشر أفكارها، وحاولت تحسين صورها البشعة، الهادفة إلى فرض السيطرة المطلقة، وفي هذه المطارحات النقدية، وجد نقدُ الخطاب الاستشراقي ملاذًا قويًّا في الصحافة الإصلاحية[1] على يدِ لفيفٍ من المصلحين، وهم يشهرون فكرَهم الإصلاحي في وجه المستعمر.

ومن نماذج النّقد الصحفي للاستشراق لدى جمعية العلماء المسلمين، مقالة «سياسة وخز الدّبابيس» للعلّامة ابن باديس (١٨٨٩،١٩٤٠) منشورة غرّة ذي الحجة ١٣٥٤هـ، الموافق لمارس ١٩٣٦م، والتي تصدّت لأهمّ الجرائد الفرنسية جريدة le Temps «طان»، حينما أشهرت عن أفكارها المغرضة، وشجّعت السياسة الاستعمارية «وكنّا اليوم مع أمّ الصّحف الباريسية الكبرى العجوز الوقور جريدة طان، فقد سوّلت لها النفسُ الأمّارة بالسوء أن تسوّد مقالًا عن الجزائر والجزائريّين بمناسبة الاجتماع الذي عقدته بباريس

(١) طرح مازن مطبقاني، هذه الفكرة في مداخلته بملتقى الإسلام والاستشراق، وحوار الثقافات المنعقد بجامعة أبي بكر بلقايد كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، تلمسان ، الجزائر، أيام ٢٨-٣٠، مارس ٢٠١١.

لجنةُ البحر المتوسط الجديدة، ومهمّتها النظر في المشاكل المشركة التي تهمّ سياسة فرنسا الاستعمارية»[١].

صحيفة الطان Le Temps الكبرى، والتي تملك ما يكفيها لتحرّي الصدق والمصداقية، انساقتْ وراء المشروع الاستعماري الفرنسي، وحاربت التيارَ الإصلاحيّ الدّيني الجزائري بطعنها في نشاطاته الإصلاحية الهادفة لإصلاح ورأب ما صدعَ في تيارات المجتمع الجزائري، ومن بينها التعليم الذي اتّخذته جمعية العلماء المسلمين وسيلةً لنشر العلم، وتنمية الوعي في أوساط الجزائريين، ليدركوا واجباتهم إزاءَ وطنهم، ويدافعوا عن حقوقهم دفاعًا مستميتًا «قالت الطان إنّنا نريد حرية التعليم دون مراقبة، لقد غلطت طان، وغلط الموعزون لها غلطًا فاحشًا، فنحن نطلب حرية التعليم العربي حقًّا، إنّما نحن نقبل كلّ مراقبة، فأعمالنا العلمية والتّهذيبية تقع علينا في وضح النهار، وليس ما نخشاه، ولا ما نكتمه»[٢].

الثقةُ بالنفس والإصرارُ على التمسّك بالحقّ، والتّأكيد على الحزم، والعزم، والجزم في قضايا الإصلاح أهمّ ما ميّز مقالةَ سياسة وخز الدّبابيس، التي يردّ فيها ابن باديس على جريدة طان Temps الذي أصرّ فيها على المضيّ في هذه الطريق، والتمسّك بهذا المنهاج في سبيل تحقيق ما هو أهمّ وما هو أسمى لهذه الأمّة، وكلّ ما بدرَ من المستدمر كيفما كانت حدّته لن يؤثّر في هذه العزيمة، ولن يحدّ من هذه الطّاقة، فهو لا يسمن ولا يغني من جوع ما دامتِ الحركة الإصلاحية متمتعة بمناعة فكريّة أخلاقية دينية «نحن سائرون على منهاجنا، وفي طريقنا لا يضرّنا صراخكم، ولا ينفعنا سكوتكم، فقولوا ما شئتم فلنْ تنالوا منّا، ولن نتزعزعَ عن عقيدتنا»[٣].

---

(١) عبد الحميد ابن باديس، آثار ابن باديس الجزء الأول، المجلد الثاني إعداد وتصنيف عمار طالبي، الشركة الجزائرية لصاحبها الحاج عبد القادر، بوداود، ص ٢٩٨ ، ٢٩٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٥.

هكذا تشكّلت بدايات نقد الخطاب الاستشراقي في الجزائر، بردّ رجال الفكر والدين على هجماتِ المستعمر، ومَن والاه؛ حرصًا على ثوابت الأمّة.

تعودُ إرهاصات نقد الخطاب الاستشراقي إلى الثلاثينيّات حينما ثار رجالُ الفكر داخل الوطن العربي الإسلامي على سياسة الاستعمار لأنّ هذه الفترة شهدت نشاطَ سجالٍ و جدال ثقافي حرّكه العلماءُ الرافضون للفكر الاستعماري، المناهضون لسياسته: «يمكن أن تكون التلاثينيّات مرحلة سجالٍ وجدال في الثقافة العربية، والتي كانت مسبّباتها المتشابهة داخل الوطن العربي تتمرّد على بعض الاتّجاهات الاستعمارية، وتتبنّى وجهات تيارية تناهض الاستعمار»[1].

الصّحوةُ السياسية الفكرية التي عبّرت عنها مواقفُ المفكرين العرب داخل الوطن العربي الإسلامي، التي بيّنت أفكارَهم وآراءهم المفصحة عن الهوية الثقافية، التي تجلت في قضية الصراع الحضاري، وتكون بذلك مواجهة حقيقيّة للغرب في فكره، وسياسته، ودراسته للشرق، ما تزامن مع نشاطِ نقد الخطاب الاستشراقي، الذي رفض الآليات التي تعامل فيها المستعمر الوطني العربي الإسلامي، وفي ذلك تمّ رفض الاستشراق السياسي.

«وعلى الرغم من أنّ هذا الجهاد الفكريّ السياسيّ يقود ضرورةً إلى سلسلة من المواقف والأفكار، إلّا أنّ اتجاهاته الأساسية انعكست بصورةٍ واضحة على قضايا الصراع الحضاري الديني، وهذه الكتابات تتوجّه ضدّ السياسة، وتتناول تحدّيًا معلنًا داخل سلطة المستعمر، وأدواته المختلفة، ويضمنها دعاة الاستشراق السياسي»[2].

---

(١) محسن الموسوي، مداخل المثقفين العرب للاستشراق، التآلف والاختلاف الثلاثيات، مجلة الاستشراق، العدد الأول، دار الشئون الثقافية العامة بغداد ١٩٩١ ، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٠٥.

هذا الصراعُ الحضاري الذي برزت ملامحُه بشدّة خلال هذه الفترة، حتّم وجود ردود أفعال، ومواقف تحذّر من سلبياته، وتدعو إلى الحذر من مظاهره، فتأجّجت هذه المواقف إزاء الظاهرة الاستشراقية، وانعكست في كتاباتٍ عديدة «وهو ما تناولته ردًّا كتاباتٌ عديدة أسهم فيها الطّهطاوي، وبعده الشيخ محمد عبده، ومصطفى الغلاييني في «الإسلام روح المدينة» ١٩٠٨، رسالة الصّديق لعبد الله النديم، والعصر الجديد لأديب إسحاق ١٨٧٩، والحاكم والمحكوم لسعيد البستاني ١٨٧٩»[١].

لعبت السياسية دورًا هامًّا في تحريك سجالِ نقد الخطاب الاستشراقي الذي خصّ الاهتمام بالاستشراق السياسي الذي نشطته القوى الاستعمارية.

وساهم السّاسة الغربيون في إثارة المناقشات الحادّة بينهم وبين رجال الفكر العربيّ الإسلاميّ، وذلك بإقدامِهم على دراسة الثقافة الإسلامية «إنّ إقدام السّاسة الغربيين شأن بلفور Arthur James Balfour(١٨٤٨، ١٩٣٠) وكرومر CROMAR وهانوتو HANOTAUX [٢] (١٨٥٣-١٩٤٤) وزير خارجية فرنسا، وبعض دارسي الثقافة الإسلاميّة من فلاسفة الغرب شأن أرنست رينان E.RENAN [٣] (١٨٢٣، ١٨٩٢) على اعتماد هذا الواقع لنقد الدين الإسلاميّ أو إدانته؛ حتّم ظهور مناقشاتٍ تبتغي التصويب

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(٢) هانوتوG.Hanotaux(١٨٥٣-١٩٤٤) كان عضوًا في المجمع اللغوي الفرنسي، ووزيرًا ومؤرخًا وضع تاريخ الأمة المصرية من كتاب نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف القاهرة، مصر ط ٣ ١٩٦٤، ج١ ص ٢٥٨.

(٣) أرنست رينانE. Renan (١٨٢٣، ١٨٩٢) فيلسوف فرنسي دخل المدارس اللاهوتيين وبرز فيها ، تضلع من اللغات الشرقية أخذ بمذهب حرية الفكر، رحل إلى المشرق، نزل بلبنان انتخب عضوًا في المجمع اللغوي الفرنسي (١٨٧٨) من آثاره تاريخ الأديان ١٨٥٧ تقدم الآداب الشرقية (١٨٦٦) ، المرجع نفسه، ص ٢٠٢ -٢٠٣.

دون أن تكتفي به، وتتوقّف عنده فتجادل الخصوم كما فعل الشّيخ محمد عبده ردًّا على هانوتو، وكما فعل الشيخ محمد رشيد رضا في مناقشته لكرومر»[١].

وتتضمّن هذه المناقشات إبراز مبادئ الدين الإسلاميّ، وأصول عدالته المطلقة الرافضة للخنوع الداعية للحرية الإنسانيّة؛ تصويبًا وتصحيحًا لما طرحه المغرضون، وإثباتًا لخيرها وصلاحها للمجتمعات في كلّ مكانٍ وزمان، واعترافًا بقيمة العلوم ودورها الفعّال في عملية التمدّن، وتزعّم هذه الحركةَ الحجاجيّة الشّيخ محمد عبده «لم تتأكَّد السّمات المتداخلة لجدلية التأليف، والاختلاف في الفكر العربي إزاء حركة الاستشراق لما تأكّدت في الثلاثينيّات رغم كلّ ما شهدته حركة التنوير من ردود أفعالٍ متفاوتة انعكست في المواقفِ والكتابات التي توّجتها دون شكّ سجالاتُ الشيخ محمد عبده»[٢]

المساجلاتُ الفكريّة التي قادها الشيخ محمد عبده (١٩٠٥،١٨٤٩) هي الأخرى أفرزها الاستشراقُ السياسي الإعلامي الذي نبّهه هذه المرة هانوتو G Hanotaux، الذي نشر له مقالًا في جريدة الجورنال الباريسية، حريصًا على استتباب سياسة دولية، غيورًا على مصالح قومه، داعيًا إيّاهم إلى دراسة معاملتهم للمسلمين.

«قرأت السّاعة مقالة «مسيو هانوتو» المترجم في جريدتكم نقلًا عن جريدة الجورنال الباريسية، إنّما هو دافقٌ من غيرته على شئون دولته، يريد أنْ يدعو قومه إلى التبصّر في وضع قاعدة لمعاملة المسلمين الذين يدخلون تحت ولايتهم، أو ما يجاورونهم في ممالكهم»[٣]

ما وردَ عن هانوتو HANOTAUX (١٨٥٣-١٩٤٤) لا يختلف عن أضرابه في تناولهم قضايا الإسلام والشرق العربي، بل الهدف نفسه هو فرض السيطرة، والهيمنة وتلبيس الحقائق، وادّعاء العلمية.

---

(١) محسن الموسوي، مداخل المثقفين العرب للاستشراق، التآلف والاختلاف، ص ٠٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٠٧.

(٣) محمد عبده الأعمال الكاملة الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق بيروت، لبنان ١٤١٤هـ-١٩٩٣، ط ١، ص ٢١٩.

ردّ الإمام محمد عبده (١٨٤٨، ١٩٠٥) على هانوتو في سلسلة مقالات «المؤيد»، ويدلّ هذا الاهتمام على حرص الإمام على الدّفاع عن الإسلام والمسلمين، وخوفه من انتشار الأفكار الغربية الهدّامة التي تغزو الفكر العربي الإسلامي «كتب الإمام ردّه على هانوتو في ستّ مقالات بجريدة المؤيّد سنة ١٩٠٠/ ١٣١٨ هـ، وجاءت مقالاته الثلاثُ الأولى ردًّا على مقالتين لهانوتو نُشرَا بجريدة الجورنال الفرنسية، وترجمة، ونشرَا بالمؤيّد ومقالاته الثلاث الأخيرة ردًّا على حديث أجراه صاحب الأهرام مع هانوتو، ونشر بالأهرام»[١].

الطّعنُ في الإسلام، وتلفيقُ الأكاذيب إلى مبادئه، ومحاولة تشويه أصوله رضوخًا عند الضغائن، وتلبية لسلطان الأحقاد؛ دفع هانوتو إلى زعمه، فتصدّى الإمام محمد عبده له، وفضح أهدافه الرامية إلى إثارة العداوة «ولو لم يتعرّض «مسيو هانوتو» إلى الطّعن في أصل من أصول الدين ما حركت قلمي لذكْر اسمه، وكان حظّي من النّظر في مقالته هو العظة والاعتبار، حظّ النّاظر في أحوال الأمم وأعمالِ رجالها حظُّ المؤرخ الذي يقرأ ليفهم، ويفهم ليعلم، ويحكم ولا يهمّه أخطأ القائل أو أصاب»[٢].

قراءة الإمام محمد عبده لمقال هانوتو Hanotaux سبيله إلى فهم الخطاب الاستشراقي السّياسي الذي بدا نشيطًا في هذه الفترة الزمنية، وحتماً سيقودُه الفهمُ إلى العلم بآلياتِ ومعطيات هذا التيار الاستشراقي «أمّا ما جاء به التحكك بأصول الدين فهو الذي أغمزه بما أكتب اليوم، يرى النّاظر في كلامِ مسيو هانوتو- لأوّل وهلة- أنّه مقلّد في التاريخ، كما هو مقلّد في العقائد، وأنّه جمع خليطًا من الصور، وحشرها إلى ذهنه، ثمّ هو سلّط عليها قلمه، ينشرها كما يشاء ليدهش بها مَن لا يعرف الإسلام»[٣].

(١) المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٠.

(٣) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط٢، ت، ج٢ ص ٤١٧.

وقتئذٍ بنى الشيخ محمد عبده أحكامَه على أسس موضوعية، وكان ردُّه مفعمًا بالحجج القوية، التي تخاطب العقل. مغالاة هانوتو قادتْه إلى مقارنة الإسلام بالأديان لتأجيج العداوة بين المسلمين، وغيرِ المسلمين «جرّه البحث إلى النّظر في أصول دين المسلمين والمضاهاة بينه وبين الدين المسيحي، بل بينه وبين أديان كثيرةٍ أشار إليها في كلامه، ثمّ الحكم في تفضيل أحد الدّينيْن على الآخر بآثار كلّ منهما في نفس مُعتقديه، وغايته في البحث فمحضاء يحرّك به نيران العداوة في قلوب الفرنسيين تثير عزائمهم إلى حرب المسلمين»[1].

بيّن الشيخ محمد عبده أنّ هذه المقارنة لم تكنْ تهدف إلى الدّراسة والمعرفة، بل هي محضاء، العود الذي يحرّك النار كي يزداد اشتعالها، والعداوة بين المسلمين وغير المسلمين يثيرها موضوع الدين بالدّرجة الأولى، ويجد بذلك ذريعة لشنّ الحروب ضدّ الإسلام.

يرى الشيخ محمد عبده أنّ الردّ على هانوتو ضربٌ من الإنصاف؛ لأنّ المعرفة تقتضي مثل هذه المناقشات التي تتبلور ملامحها من خلالها، فالسّكوت عن الخطأ يخلّ بقيم العلم، ويحطّ من أخلاقياته «ولم أشكّ في أنّ كثيرًا ممّا جاء في هذا الحديث صادر عن رأي مسيو هانوتو، لأنّه لا يصدرُ إلّا عن عارفٍ مثله بأحوال أوروبا، وكثير من أحوال المشرق، ولهذا رأيت أنّ حرمانه من حظّ النّظر فيه، وتركه يمرّ بلا مناقشة معه في بعض ما تضمنه؛ ظلمٌ وجورٌ عليه، وخصوصًا ونسبة القول إليه يدع في أذهان الناس أثرًا لا يحسن السّكوت عنه»[2].

الإنصافُ في حكم الشّيخ محمد عبده يبدو واضحًا عندما يقلّب موقف هانوتو، ويلمس فيه من المزايا ما يجعل المسلمين ينتفعون به، ويدركون من خلاله حقيقة الوعي

(١) محمد عبده الأعمال الكاملة، ص ٢٢٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٧.

السياسي لمقاصد الاستعمار، وسياسة معاملة الدّول المهيمنة للدّول المستعمرة «كلام مسيو هانوتو أرشدهم إلى عيوبٍ فيهم لا يسعهم إنكارُها وحدهم، وهداهم إلى مقاصدَ لطلاب الاستعمار في ديارهم، وصرح لهم بأنّ الاعتماد على العدالة في معاملة الدّول ضربٌ من الخيال، وعقدُ الآمال بإنصاف الأمم لمسٌ للمحال»(١).

بذلك يكون الشّيخ محمد عبده وجدَ في طرح هانوتو عن الإسلام مآخذَ كثيرة اندفع إليها بدوافعَ عصبيّة ذاتية لم يرفقها بالحجّة، بل كانت عبارة عن غوغائية في صدى النقاشات الغربية الشّرقية، والتي نادرًا ما اتّصفت بالنزاهة آنذاك، ووصف الدين الإسلامي بالجمود الذي سيؤدي به الهلاك والفناء «إلّا أنني أخشى أنْ تختنق هذه الجراثيم بتعصّب بعض الفقهاء فإذا اختنقت قضي على الدين الإسلامي»(٢).

هانوتو يدّعي الخوف على الإسلام، فهو يرى أنّه مقبل على مأساةٍ تنذر بنهايته لأنّه يتميز بالجمودِ والتسامح أمام العلم «على أنّني أخشى أنْ يثبت الدين الإسلامي وحده في وجه هذا التّسامح في العقائد»(٣).

ويبدو أنّ الشيخ محمد عبده اهتمّ اهتمامًا بالغًا بما ورد عن هانوتو، ونقده نقدًا وافيًا فتتبع مقالاتِه الواحدة تلو الأخرى ليدرس اتّجاه فكره.

اهتمّ روّاد الإصلاح بحركة الاستشراق لإيمانهم القاطع بخطورتها في الوطن العربي الإسلامي، وببطش يدها الطّولى التي تحرّك أصابعها المجتمع العربي الإسلامي، وتغزوه من حيث لا يحتسب، وتترك فيه منافذَ تطلّ منها عليه وقتَ ما شاءت، لذلك سبقوا إلى نقد الخطاب الاستشراقي.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣٤.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وردّ الشيخ محمد عبده على هانوتو، ويعبّر عن ذلك «أمّا ما وصفت بعد ذلك من الجمود فهو ممّا لا يصحّ أن يُنسب إلى الإسلام، وقد رأيت صورة الإسلام في صفائها ونصوع بياضها، ليس فيها ما يصحّ أن يكون أصلًا يرجع إليه شيء ممّا ذكرت لا ممّا تنبّأ بسوء عاقبته رينان»[1].

ويحلّل الشيخ محمد عبده الصورةَ القاتمة التي رآها هانوتو، ونسبَها إلى جمود في الإسلام دين الحقّ، الذي يُعرف بصفاته، ووضوحِه وسماحته، ويرجع أسبابها إلى المسلمين المتأثرين بالتيارات الهدامة التي علقت بها قلوبهم، فابتعدوا عمّا هو أجدى وأنفع لهم «إنما هي علّة عرضت للمسلمين عندما دخلتْ على قلوبهم عقائدُ أخرى ساكنت عقيدةَ الإسلام في أفئدتهم، وكان السببُ في تمكّنها من نفوسهم، وإطفائها لنور الإسلام من عقولهم بهْوَ السياسة»[2].

التّأثر والتّأثيرُ متلازمتان لزمتا الخطابَ الاستشراقي الذي وجد في أصوله الأولى ليؤثر في المجتمع العربي الإسلامي، فالغاية الأهمّ تتمثّل في درجة التأثير التي تتوقّف عليها أقوالُ ومواقف المستشرقين، وقد لا تثبت على صورةٍ واحدة إن لم تبلغ أهدافه «مسيو هانوتو أطلق لقلمه من سنواتٍ أن يجري في البحث في طريقةِ حكم للمسلمين، وقاعدة معاملتهم في البلاد التي يحكمها الفرنسيون، وجاء في فصول مقاله بما لا يزال يذكرُه القرّاء، ثمّ بعد أنْ قتل المسألة علمًا ثلاث سنين، ورأى سوءَ تأثير قوله في المسلمين؛ رجع إلى موضوع البحث في هذه السنة بلسانٍ غير الذي كان ينطق به، ورأى غير الذي كان يصدر عنه»[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص٣٣٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

يؤكّد الإمام محمد عبده على فكرة تلازم التّأثر والتّأثير مع الخطاب الاستشراقي من خلال تراجع هانوتو عن موقفه الأوّل المزعوم الذي بناه على عدم ثباتِ الإسلام أمام العلم لجمود فيه، سيُفْنيه حتمًا، لكن تبيّن أنّ هانوتو راجع ليعدل عن رأيه، وينظر غير نظرته الأولى، لأنّه لم يؤثر في المسلمين.

وفي الحركة الإصلاحية للمجتمع العربي الإسلامي هناك مَن سبق الشيخ محمد عبده في نقد الخطاب الاستشراقي، فالشّيخ جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ –١٨٩٧) نقد آراء المستشرق الفرنسي رينان E.RENAN (١٨٢٣، ١٨٩٢) الذي طغت عليه العنصرية وافتقدت إلى الأسس العلمية الحقّة لعلوم التاريخ والإنسان، وغلبت النّظرة الاستعلائية الغربية التي تدرس الشعوب الأخرى «عالج الأفغاني النّقطتيْن الرّئيسيتين في محاضرة رينان العنصريّة الأولى، إنّ الديانة الإسلامية كانت بمالها من نشأةٍ خاصّة تناهض العلم، والثّانية أنّ العرب أمّة غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء الطبيعة، والفلسفة»[1].

طرحُ رينان قائمٌ على مهاجمة الإسلام، واعتباره عائقًا لتقدّم العلم، من خلال محاضراته «الإسلام والعلم»، والتي حكم فيها على الإسلام حكمًا جائرًا؛ لأنّه في نظره مناهض للحركة العلمية «تدور محاضرة رينان حول عددٍ من النقاط، أوّلها أنّ الإسلام والعلم متعارضان، فما يستوجب القول أنّ الإسلام والمدنية لا يتلاءمان أحدهما مع الآخر، والإسلام اضطهد العلماء والفلاسفة. والفلسفة التي أنتجت في ظلّ الحضارة العربية الإسلامية هي حسب رينان لم تكن لا عربية ولا إسلامية»[2].

لم يتوانَ الشّيخ جمال الدين الأفغاني في الردّ على هذه الادّعاءات التي لا تناسب القواعد العلمية في إصدار الأحكام التي تكرّس الدراسات الميدانية، وتعقد الأمثلة الحيّة، وتتجرّد

(١) سيد هادي خسرو شاهي، من كتاب جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر ٢٠٠٢، ط١، ص ٧٨.

(٢) زاهد روسان ، مجلة جامعة دمشق المجلد ٢٤ ، العدد الأول والثاني ٢٠٠٨ ص ٣٧٥.

من التّراكمات الذاتية، ويتساءل عن مصدر الحكم الأوّل، هل كان الإسلام أم الصّورة التي رسمت له في العلوم، أم أخلاق معتنقيه وعاداتهم؟ وقال الأفغاني في مقالته التي نشرتها صحيفة «ديبا» débat الفرنسية في عام ١٩ مايو سنة ١٨٨٣ «أمّا عن النقطة الأولى فإنّ المرء ليتساءل بعد أن يقرأ المحاضرة عن آخرها، أصدر هذا عن الدّيانة الإسلامية نفسها، أم كان منشؤه الصّورة التي انتشرت بها الديانة الإسلامية في العالم؟ أم أنّ أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام، وعاداتها وملكاتها الطبيعية هي مصدر ذلك»[١].

جُملة التّساؤلات التي أوردها الأفغاني في ردّه على رينان تدلّ على عدم تمكنه من زمام الموضوع، وعدم معرفته الحقّة للإسلام والمسلمين، وللتّاريخ الذي سجّل مواقف لرجال الكنيسة في محاربتهم للعلم والعلماء «لا ريب أنّ قصر الوقت المخصّص لمسيو رينان قد حال دون جلائه هذه النّقطة، فرؤساء الكنيسة الكلاسيكية المبجّلون لم يلقوا أسلحتَهم بعد، وهُم عاكفون على محاربة ما يسمّونه بالتدليس والظلال، يعني العلم والمعرفة»[٢].

وإنْ كان رينان يدافع عن العلم، ويناصرُ الفلسفة، ويتتبّع روادها؛ هل كان ليجهل ما بدر من الكنيسة التي أعدمتِ العلماء لمجرّد اكتشافاتهم العلمية، وإقرارهم بحقائق الكون والأرض، أم أنّ مخالفة دين الكنيسة يودي بحياة العلماء والشّعوب معًا. «في هذه المحاضرة حاول رينان أنْ يسقط مشكلةً أوروبية على الإسلام، وهي مشكلة ما بين المسيحية والعلم باعتبار أنّ الأولى كانت تقف حجرَ عثرة أمام العلم، كما حاول أنْ يسقط عليها حلًّا أوروبيًّا يتمثّل في ضرورة تنحية الدين جانبًا إذا ما أريد للعلم أن يتقدّم فإنْ كانت المسيحية أعاقت العلم في أوروبا فإنّ الإسلام أعاق حركة العلم في الشرق»[٣].

(١) سيد هادي خسروشاهي، كتاب جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ص ٧٩.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧٣.

نقدُ جمال الدين الأفغاني ارتكزَ على العقلانية التي فكّكت منهج رينان، وبيّنت نقاط اللبس فيه، واتّضح من خلالها جهلُ رينان بالإسلام «أمّا المنهج الذي استخدمه الأفغاني في الردّ على رينان دفاعًا عن علاقة الإسلام بالعلم، فقد كان يتّسم بالعقلانية، واستطاع أن يكشف عن الخلل المنهجي الذي وقع فيه رينان، عندما لم يميّز بين الإسلام كدينٍ خالص والصّورة التي انتشر بها في العالم، كما أنّه لم يميّز بين الإسلام وبين عادات وأخلاقِ وطبيعة الشعوب التي اعتنقت الإسلام»[١].

وفي هذا النّقد يترفّع الأفغاني عن ردّ الإساءة بالإساءة؛ لأنّه يدرك أنّ ذلك ما هو إلّا برق خُلب، فلم ينسبْ مناهضة العلم للمسيحية، بل نسبها إلى رجال الكنيسة «إنّ موضوعية جمال الدّين الأفغاني جعلته لا يقابل الاتّهام بالاتّهام، إذ أنّه لم يتّهم المسيحية كدينٍ لمعارضة العلم والفلسفة، وإنّما نسبَ المناهضة إلى رجال الدّين الكاثوليك الذين يفهمون المسيحية حسب طريقتهم»[٢].

نقدُ الأفغاني اعتمدَ على الواقع ليجدَ فيه حججًا دامغة تردّ على مزاعم رينان التي فنّدها بلغة برهانيّة وهادئة «ردّ الأفغاني على رينان بصورةٍ عقلانية، فقد لجأ إلى الواقع يستفتيه ليكذب ما ذهب إليه من أنّ عقلية العرب غير صالحة للعلوم الفلسفية، وأنّ أكثر الفلاسفة الذين شهدتهم القرون الأولى للإسلام كانوا من أصلٍ حرَاني أو أندلسي، أو فارسي، أو من نصارى الشام، فينتقد الأفغاني ذلك بلغةٍ برهانية هادئة»[٣].

ومن حجج الأفغاني الآياتُ القرآنية الكريمة، والأحاديث الشريفة التي تدعو إلى العلم والمعرفة، فالإسلام دين علم لا جهل، ويواجه عنصريّة رينان بحسب انفتاح العرب على الثقافات الأخرى، وحسن تكيّفها مع ما يتناسب من الثّقافة العربية «خصّ جمال الدين الأفغاني

(١) المرجع نفسه، ص ٣٧٨.
(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٨٣.

مزاعم أرنست رينان حول الإسلام والعلم، وبين الآياتِ والأحاديث الكثيرة التي تحضّ على طلب العلم، وتدعو إلى المعرفة، وكشف الحقدِ العنصري والدّيني عند رينان، وأعلن أنّ العرب أخذت عن اليونان والفرس علومَهم، لكنّها استطاعت أنْ تصقلها، وتضيفَ إليها من معارفها، وسلامة ذوقها، ما جعلها تجسّد هويّتها، وخاصيتها الذّاتية، في الوقت الذي كانتْ فيه بقية الشعوب الغربية القريبة من أماكن هذه الحضارة تغطّ في سباتها، ولم تفعل شيئًا»[١].

رينان ينفي العلميّة عن العرب، ويرى أنهم أمّة غير مؤهّلة لذلك، فيردّ عليه الشيخ جمال الدين الأفغاني أنّ طبيعة العرب ذات طبيعة استعدادٍ علمي ومعرفي تستقطبُ إليها العلوم وتنجذب إليها انجذابًا، ولعلّ الحجّة في ذلك تتمثّل في سرعة تأثّرها بعلوم اليونان والفرس، واستطاعوا التكيف معها، بل وحُسن الحفاظ عليها بتنميتها وترقيتها «صحيح أنّ العرب أخذوا عن اليونان فلسفتهم كما أخذوا عن الفرس ما اشتهروا به، بيدَ أنّ هذه العلوم التي أخذوها بحقّ قد وسعوا نطاقها، ووضحوها ونسقوها تنسيقًا منطقيًّا، وبلغوا بها مرتبة من الكمال تدلّ على سلامة الذوق، وتنطوي على التثبيت، والدقة النّادريْن»[٢]

ويرى الشّيخ جمال الدين الأفغاني أنّ العرب أكثرُ قابلية للعلم عن شعوب غربية امتلكت من المؤهّلات الجغرافية ما يجعلها تتلقّف علومَ روما وبيزنطة، ولكنْ لولا التّأثر العربي بهما، ما كان ليجد له صدًى في كلّ مِن فرنسا وإنجلترا وألمانيا «وكان الفرنسيون والإنجليز والألمان لا يبعدون عن روما وبيزنطة بعد العرب عنها، وكان من السّهل عليهم أن يستغلّوا كنوز علوم تلك المدينتين، ولكنهم لم يفعلوا، حتّى جاء اليوم الذي ظهر فيه منارُ المدنية العربية على قمّة جبال البرانس، يرسل ضوءه، وبهاءه على الغرب،

(١) جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده العروة الوثقى إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي، الشروق الدولية ٢٠٠٢ ط ١ القاهرة، مصر، ص ٣٢٣.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة، ٧٩.

فأحسن الأوروبيّون إذْ ذاك استقبالَ أرسطو بعد أن تقمّص الصورة العربية، ولم يكونوا يفكّرون فيه وهو في ثوبه اليوناني على مقربةٍ منهم»[١].

التّيارُ الإصْلاحي الإسلامي في الوطن العربي كان رائدًا في متابعة الخطاب الاستشراقي، ومناقشة مسائله، والردّ على زعمائه، والدفاع عن الهوية العربية الإسلامية، وهو في ذلك يعبّر عن وعي فكريّ سياسي، هذا الوعي نلمسه لدى النقّاد العرب في نقدهم للخطاب الاستشراقي في وقتٍ مبكّر كعمر الفاخوري (١٨٩٥-١٩٤٦) الذي تناول الظاهرة الاستشراقية في كتبه «آراء غربية في مسائل شرقية» «فقد عثرت ذاتَ يومٍ على كتابٍ قديم طبع عام ١٩٢٣ لعمر الفاخوري، وكان هذا الرائد قد طرحَ سؤالَ الاستشراقِ في وقته المبكّر نسبيًّا، فالكتاب عنوانُه آراء غربية في مسائل شرقية، والكتاب الذي صدر قبلَ أكثر من ثلاثة أرباع قرن، لم ينلْ ما يستحقّه من الاهتمام؛ لأنّ الوعي السالب الذي أفرزه كما هو المغلوب مع الغالب حالَ دونَ الاهتمام الأكاديمي والمعرفي، بصورة أعمّ بهذه الظاهرة»[٢].

بذلك يكون عمر فاخوري (١٨٩٥، ١٩٤٦) من روّاد نقد الخطاب الاستشراقي بعرض الفكْر الغربي في قضايا الشّرق، وتفسير علاقة الغالب بالمغلوب.

سبق عمر فاخوري مشاهيرَ نقد الخطاب الاستشراقي، وذهب خيري منصور إلى أنّه سبق كلٍّ من أنور عبد الملك وإدوارد سعيد «ويجد القارئ عند عبد الملك تطوّرًا خفيفًا وجزئيًّا لما قاله فاخوري من قبل، أو أوصى به في الأقلّ، عن وجود استشراقيين أحدُهما شرّ كلّه، والآخر خير كلّه»[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص٧٩.

(٢) خيري منصور الاستشراق والوعي السالب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ص ٨.

(٣) المرجع، نفسه، ص ٣٤.

ركّز عمر فاخوري في طرحه على طرفي ثنائية الأنا والآخر، وفسّر العلاقة الجدلية بينهما، فلسفة الإثبات والنفي القائمة بينهما، فإثبات الأنا يقوم على نفي الآخر، وهذا ما نادى به إدوارد سعيد «الوعي المبتكر عند فاخوري تتمثّل في إعادة خلق الآخر على غرار الأنا، وهذا ما سيقوله سعيد بعد سنين، إمّا بشكل آخر، بتغيير طفيف في عبارات فاخوري، نصل إلى ما يسميه سعيد وغيره من دارسي الشّرق في الأعوام الأخيرة نفي الآخر»(١).

لقد أحسنَ عمر فاخوري قراءةَ الخطاب الإشراقي، ولم يقع في شَرَكه، كما وقع بعض نماذج النّخبة العربية المثقفة، ولعلّ مردّ ذلك يعود إلى وعْيه المبكّر بالأحكام المسبقة التي أثقلت من كاهل الظّاهرة الاستشراقية، وجعلتها تتخبّط في دياجير النتائج الخاطئة المضغوطة باعتبارات عرقية، دينية استعمارية «كان فاخوري يقفُ على الجانب الآخر من جنّة «طه حسين»، وكان يقرأ جهود الاستشراق على أنّها تأويلات قبل كلّ شيء آخر؛ لأنّ جهلهم بالحقيقة حالَ دون شفائهم من داء الأحكام السّابقة، وأوصلهم إلى نتائج مغلوطة»(٢).

ظلّت عملية نقد الخطاب الاستشراقي نشيطةً لا تلبث أنْ تزداد وتيرتها، وذلك لعوامل عدّة أهمّها:

أولًا: طبيعة الظّروف السياسية التي عاشها الوطن العربي الإسلامي، والتي وقفَ لها أقلامُ العلماءِ والمفكّرين بالمرصاد.

ثانيًا: طبيعة الخطاب الاستشراقي الذي كان مثقلًا بالأباطيل، التي تتنافى مع أخلاق العلم، وتتسترّ على القوى الاستعمارية بروبغة الحريات.

(١) المرجع السابق، ص ٣٠.
(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ثالثًا: طبيعة المفكّرين والعلماء والنقّاد الذين وجّهوا لها المطاعن، بعدما وضعوها في مجهر فكريّ ميّزوا فيها الغثّ والسمين.

رابعًا: طبيعة المستشرقين الذين أظهروا من الجديّة والصبر والجَلَد ما يدعو إلى الاحترام، لكنّهم أخفوا مهمّاتهم الاستعمارية لحكوماتهم.

لم يتخلّف رجالُ النّهضة العربية الإسلامية في الردّ على الاستشراق المغرض، فدحضوا آراءه، ووجهات نظره، وعارضوا اتجاهاته، ونبّهوا إلى أخطار آثاره بالحجج والدّلائل والبراهين الفاضحة لمؤامراته الاستعمارية «واجه كتابُ النهضة العربية الحديثة مزاعم المستشرقين، وأكّدوا خطر مفاهيمها، وتصدّى كثيرٌ من علماء النهضة ومفكّريها لدراسات الاستشراق المغرضة، وعارضوا تصوراتها، ونفضوا أراجيفها، وكشفوا أخطارَ حركاتها السّرية والعلنية التي تعمل مع الاستعمار، وتتآمر على حرية الشّعوب الناهضة واستقلالها الوطني تحت أقنعة وهمية، وبأسماء مضللة».[١]

والحركةُ الإصلاحية ضليعةٌ في متابعة الاستشراق بروّادها الذين ما فتئوا يقاومون الجمود، ويدعون إلى الإصلاح والتّجديد، وحذا محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) حذو سابقيه في هذه المدرسة (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده) في مناقشة الساسة الغربيين في آرائهم «الأستاذ محمد عبده الذي ردّ على ما كتبه المستشرق هانوتو في هجومه على الإسلام وتفضيله المسيحية على الإسلام، والطعن في العقيدة الإسلامية، وتعدّ مدرسة محمد عبده امتدادًا لمدرسة جمال الدين الأفغاني التي كانت المدرسة الأولى التي أيقظت النفوسَ، وحركت المشاعر، ورفعت شعار التجديد، وقاومت الجمودَ الفكري، وجاء محمد رشيد رضا يتابع هذه الأفكار، ويدافعُ عن هذه المدرسة، ويرفع شعار الإصلاح والتجديد، ولا نستطيع أن ننكرَ أثرَ هذه المدرسة في حركة النهضة المعاصرة»[٢].

(١) منذر معاليقي الاستشراق في الميزان، المكتب الإسلامي، بيروت ، لبنان، ط١، ١٩٩٧، ص ٣٥.
(٢) محمد البهي، الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الفرنسي، ص٦٩.

مناقشاتُ محمد رشيد رضا طرحت في مجلة المنار التي شهدت بدايات نقد الاستشراق، وفيها طرحت تصريحات كرومر Cromer [1] الطاعنة في الإسلام، والتي تنمّ عن حقدٍ دفين، وجهل يكنّه للإسلام ولمبادئه الرفيعة، قال اللورد كرومر: «إنّ الجامعة الإسلامية تلزم السعي في القرن العشرين في إعادة مبادئ وضعتْ منذ ألف سنة لهيئةٍ اجتماعية في حالة الفطرةِ والسذاجة، وهذه المبادئ منها ما يجير الرّق، ومنها ما يتضمّن سننًا وشرائعَ عن علاقات الرّجال والنساء مناقضة لآداب أهل هذا العصر، ومنها ما يتضمّن أمرًا أهمّ من ذلك هو إفراغ القوانين المدنية والجنائية في قالبٍ واحد لا يقبل تغييرًا ولا تحويرًا، وهذا ما وقف تقدّم البلدان التي دان أهلها بدين الإسلام»[٢].

ويردّ محمد رشيد رضا على كرومر في نفس المجلة (٣ مارس ١٩٠٨) منافحًا عن الإسلام، مذكّرًا بأهميّته في بناء المدنيّة، وحججها يستشهد بها العلماء المحقّقون «إنّ الدين الإسلامي دين الترقي والمدنية، فهذه هي آثارُ الدين، وآثار أهله الذين تمسّكوا به يزداد كلّ يوم في الحجج، ويشهد العلماء المحقّقون بروحانيته»[٣].

وهكذا توالت وتيرةُ الحركة النقديّة للدراسات الاستشراقيَة، وعرفت اهتمامًا بالغ الأهمية لدى المفكّرين المسلمين، الذين لم يدّخروا جهدًا في فهم هذه الظاهرة، ومعرفة مدى تأثيرها، ومجابهة مكائد صانعيها «لقد اكتسبت دراسةُ الاستشراق أهمية كبرى عند المسلمين، وذلك من أجل فهم الظاهرة الاستشراقية، ومواجهة تأثيرها السلبي في الفكر الإسلامي بما تثيره من شكوك ما تسببه من تشويه لهذا الدّين القويم لدى القارئ الغربي فضلًا عن تأثيرها في بعض المفكرين المسلمين»[٤].

---

(١) اللورد كرومر Cromer: مندوب سامي في مصر آثاره مصر الحديثة لندن ١٩٩٨، عباس الثاني خديوي مصر ١٩١٥ من كتاب نجيب العقيقي المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط٥، ٢٠٠٦، ص ٦٧.

(٢) مجلة المنار، ج١١، ١٣٢٦هـ، ص١٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٥.

(٤) مازن مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي ـ عالم الأفكار للنشر والتوزيع، الجزائر، ط ٢٠١١، ص ١٣.

ويسلّط مازن مطبّقاني الضوءَ في هذا المقام على مصطفى السباعي (١٩١٥١٩٦٤) الذي عُرف بدراساته الميدانية، ورحلاته العلمية، ومناقشة أفكار المستشرقين الذين صنّف بعضهم انطلاقًا من حواراته معهم بشأن قضايا شتى، وأهمّها الدينية، والأكاديمية «نذكر رائدًا من روّاد الحوار مع الغرب، وهذا الشّيخ المجاهد الفقيه الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله تعالى، والذي قام بجولة واسعة في عددٍ كبير من الأقسام العلمية للدراسات العربية والإسلامية في جامعات أوروبا الغربية، والشرقية، وروسيا أيضًا، ودخل مع المستشرقين في حوارات حول كثير من القضايا الفكرية»[١].

ويؤكّد مصطفى السباعي زياراته الميدانية لمعاقل الاستشراق «لقد كتبت عن المستشرقين كلمة في كتابي «السّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» قبل أن أزور أكثرَ جامعات أوروبا عام ١٩٥٦، وأختلطُ بهم، وأتحدّث إليهم، وأناقشهم، فلمّا تمّ ذلك ازددت إيمانًا بما كتبته عنهم، واقتناعًا بخطرهم على تراثنا الإسلامي»[٢].

حلّل السباعي في كتابه «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» وجهاتِ نظر المستشرقين في هذا المصدر الإسلامي العظيم، وبمنهجية محكمة، وروح علمية عالية، وبذلك عدّ هذا الكتاب من أهمّ كتب نقد الخطاب الاستشراقي «إنّ هذا الكتاب صورة حيّةٌ لهاتين المكرمتين، فأنت واجد أنّ المضمون منطبقٌ تمامَ الانطباق على العنوان مع ردّ المفتريات، والشبه واقتحام معاقل العادين على السّنة، وبطريقة منهجية جامعة فنّد آراء المخالفين قديماً وحديثًا، وعرض لمواقف بعض المستشرقين والمستغربين، وكشف بالروح العلمية المنصفة مواقعهم، وما وراء اتجاهاتهم من جهل وتزوير»[٣]

---

(١) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، مشاهدات وقراءات وانطباعات وذكريات، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، ٢٠٠٥ ، ص ٨٦، ٨٧.

(٢) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، ما لهم وما عليهم، المكتب الإسلامي بيروت، لبنان، ١٩٨٩، ص ٥١.

(٣) محمد أديب صالح، نقلا مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، دار الوراق، المكتب الإسلامي، ط١ ٢٠٠٠، ص ٨.

الكتابُ يسمو بطرحه، وبطريقتِه في تتبّع أفكار المستشرقين، ومناقشتها، وردع سمومهم التي نفثوها، ويكون قد أدّى رسالة نبيلة خدمت الإسلام والمسلمين «كتاب «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» بما يشتمل عليه من حقائق علمية، وما يقع عليه القارئ البصير من نفس طويل في تحليل المواقف من السنة في القديم، وفي العصر الحاضر، وما يلمسه من تلك الجولات الموفّقة مع أهل الانحراف من مستشرقين وغيرهم من دعاة التغريب؛ إنّ ذلك كلّه يحمل الكتاب جديرًا بأنْ يؤدي الغرض من خدمة الرسالة التي كان يحملها»[١].

ويعارض السباعي (١٩١٥-١٩٦٤) المستشرق المجري جولدزيهر IGNAZGoldZiher[٢] (١٨٥٠-١٩٢١) في كتابه دراسات إسلامية حول الحديث الذي يراه نتيجة لتطوّر المسلمين في المجالين الديني والسياسي، ويذكر قولَ جولدزيهر «يقول جولدزيهر: إنّ القسم الأكبر من الحديث ليس إلّا نتيجة للتطوّر الديني والسياسي والاجتماعي للإسلام في القرنين الأوّل والثاني»[٣].

يستند مصطفى السباعي إلى الوقائع التاريخية في التاريخ الإسلامي ليجد فيها من الحجج ما يؤكّد أنّ الرسول ﷺ قد أتمّ رسالته قبل وفاته، وبذلك يكون تمام قوانين وشرائع المجتمع الإسلامي، الذي نظّم الإسلام حياته، وطهّره من الشّوائب «رسول الله ﷺ لم ينتقل إلى الرّفيق الأعلى إلّا وقدْ وضع الأسس الكاملة لبنيات الإسلام الشامخ بما أنزل عليه في كتابه، وبما سنّه عليه من سننٍ وشرائعَ وقوانين، حتّى قال ﷺ: «تركت فيكم

---

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) مستشرق مجرى يهودي، اهتمّ بالدراسات العربية الإسلامية، من آثاره محاضرات في الإسلام ١٩١٠، واتّجاهات تفسير القرآن عند المسلمين ١٩٢٠ من موسوعة المستشرقين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان ط٤، ٢٠٠٣، ص ١٩٧.

(٣) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، ص ٨.

أمريْن لن تضلوا بهما كتاب الله وسنتي»، وقال: «لقد تركتكم على الحنفيّة السّمحة ليلها كنهارها»، وأنّ أواخر ما نزل على النبي من كتاب الله تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[1]»[2].

ومِن دلائل نضج المجتمع الإسلامي السّياسةُ الرشيدة للخليفة عمر بن الخطاب– رضي الله عنه– لمملكتي كسرى وقيصر، على الرّغم ممّا عرف عنهما من تمدّن وتحضّر، إلّا أنّه ساسهما بعدل، وحكمَهُما بإحكام، فاقَ ما عهدته من ساستها، فأحذقَ عليها الأمن والاستقرار «وحسب أن تعلم مدى نضوج الإسلام في العصر الأوّل، أنّ عمر يسيطر على مملكتي كسرى وقيصر، وهما ما هما في الحضارة والمدنية، فاستطاع أن يسوسَ أمورهما، ويحكم شعوبَهما بأكملَ وأعدل ممّا كان كسرى وقيصر يسوسان به مملكتيْهما، أترى لو كان الإسلام طفلًا كيف كان يستطيع عمر أن ينهض بهذا العبء ويسوس ذلك المُلْكَ الواسع، ويجعل له من النّظام ما جعله ينعم بالأمن والسّعادة، ما لم ينعم بهما في عهد ملكيهما السابقين»[3].

هذا نموذجٌ حيّ من نقد مصطفى السباعي للخطاب الاستشراقي، الذي يؤكّد أنّ نقده مبني على الأسس الموضوعية، المتّزنة الرّصينة، البعيدة عن الاندفاعية والانفعالية.

ظهر نقدُ الاستشراق في الصّحف والمجلّات العربية، وفي كتب المفكرين، وممّا أورده مازن مطبّقاني «ظهر نقد الاستشراق في الصّحف، والمجلات العربية، وبخاصّة المصرية، كالرسالة، والمنهل السّعودية،كما ظهرت كتبٌ لعباس محمود العقاد، وحسين الهراوي، ومن أبرز الكتب كتاب «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» لمصطفى السباعي،

(١) سورة المائدة، الآية ٣.

(٢) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص ٢٢٠-٢٢١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢١.

وكتاب محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث وصلتُه بالاستعمار الغربي»، ومقالات طيباوي نقد المستشرقين الناطقين باللغة الإنجليزية»[١].

وممّا يذكر في ميدان نقد الخطاب الاستشراقي مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣) الذي صنّف المستشرقين باعتبار إنتاجهم وأثرهم، ومحمد البهي بكتابه القيّم «الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار» «مالك بن نبي كتبَ عن إنتاج المستشرقين، وأثرهم في الفكر الإسلامي الحديث، وشكّك في نوايا المستشرقين وأهدافهم، وأدان آراءهم، الدكتور محمد البهي له كتاب الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، وهو من الكتب القيمة التي أدانت مواقف المستشرقين، وحذرت من مناهجهم»[٢].

ومحمود محمد شاكر صاحب «أباطيل وأسمار»، وهو نقدٌ للفكر الاستشراقي وتفنيد لبهتانه، وأنور الجندي في رصْده لمصادر الصّراع بين الإسلام والغرب «محمود محمد شاكر عالمٌ ومحقّقٌ واسعُ الاطّلاع على الثقافة العربية الإسلامية، صاحبُ منهج علمي عنيف الأسلوب في ردّه على خصومه، كتبَ مجموعة مقالاتٍ في مجلة الرسالةً المصرية في إصدارها الثاني عام ١٩٦٤م هاجم فيها مدارس الاستشراق، وآراء المستشرقين وفنّدَ دعواهم، ودحَضَ مزاعمهم في كتاب سمّاه «أباطيل وأسمار»، وأنور الجندي الذي كتب عن الصّراع بين الإسلام والغرب، ومدارس الاستشراق، وأثر الاستشراق في الفكر العربي الحديث»[٣].

---

(١) مازن مطبقاني، الاستشراق الأمريكي المعاصر وأثره في فكر المحافظين الجدد، دار ثقيف الرياض، المملكة العربية السعودية، ص ٢٩.

(٢) محمد فاروق نبهان، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، منشورات المنظمة الإسلامية للشريعة والعلوم والثقافة الرياض، المغرب، ٢٠١٢، ص ٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٧١.

المبحثُ الثّالث

الحجاج في نقدِ الخطاب الاستشراقيَ

اهتمّ مازن مطبّقاني بمسار الحركة الاستشراقيّة، وتتبّع حركة تطوّرها، وطبيعة ديناميكيتها المعاصرة، وصيرورة أنشطتها، فأثار إشكاليّة نهاية الاستشراق في كتابه «الاستشراق المعاصر من منظور الإسلام». عنوانُ الكتاب يوحي بإيمان مازن مطبّقاني بوجود استشراق معاصر «فالعنوان ضرورة كتابية فهو بديلٌ من غياب سياق الموقف بين طرفي الاتّصال، وهذا يعني أنّ العنوان بإنتاجيته الدلالية يؤسّس سياقًا دلاليًّا يهيّئ المستقبل لتلقي العمل»[١]. والعنوان يفي أنَّ الاستشراق يحيى في كنف الأقسام الغربية والأمريكية المعاصرة، وينشط بفضل أساتذة وباحثي وطلبة هذه الأقسام، وخطابهم الاستشراقي حوافزه أكاديمية معرفية، سياسية دينية وحتى إعلامية، وتتوقّف منبّهاته حسب المهمّات المكلّفة بها هذه الجامعات، وهذه المهمّات تخضع لصورة العلاقة المعاصرة بين الشرق والغرب.

وعنْون القسمَ الأوّل من هذا الكتاب «هل انتهى الاستشراق حقًّا؟»، وهو تجاهل العارف القصدَ منه دحض الرأي الآخر وتفنيده، وعرض الإشكالية من خلال استفهام بيَاني استفتحه بهل الاستفهامية، والفعل انتهى الذي يوحي بنهاية الخطاب الاستشراقي واندثار وظيفته، وتوقفها عن الممارسة، فتغيب بذلك تحقيقاتها «الخطابُ لا يكتسب سمته الخطابية إلّا ممّا يقوم به من وظائف، فلا خطابَ بدون وظيفة»[٢].

---

(١) محمد فكري الجزار، العنوان وسيموطيقا الاتصال الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٩٩٨، ص ٤٥.

(٢) محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع ط١، ٢٠٠٥، ص ٠٥.

ختمَ مطبّقاني الاستفهام البياني بلفظة حقًّا، وهي مفعولٌ مطلق لفعل محذوف تقديره أحقّ تفيدُ التأكيد، وتمارس وظيفة تأكيد النفي والإنكار، وتحدّد بذلك موقفه مسبقًا في هذه الإشكالية، ويثبت أنّه يدافعُ عن فكرة استمرار الاستشراق، وعدم توقّف وظائفه. العنوان «هل انتهى الاستشراق حقًّا» يحدّد مقاصده الدلاليّة التي تتجلّى واضحة في متن الكتاب «ويكتمل العمل فيكون له من وجهةِ نظر المرسل بعضٌ من المحدّدات الدّلالية، أي: الدّاخلية فيه، كما لا يغيب عن هذه المحددات مقاصدُ المرسل من العمل، إنّ الأصل في ظهورها وتجلّيها هو هذه المقاصد، ومن ثمّ يكون العنوان صلةً قائمة بين مقاصد المرسل وتجلّياتها الدّلالية في العمل، وهكذا تُبنى علاقة أوّلية، ويؤكّد على أوّليتها بين العمل وعنوانه»[(١)].

عرض مازن مطبّقاني إشكاليّة نهاية الاستشراق في صورة حجاجية، اهتمّ فيها بالحجاج حتى يقنع المتلقي بصحّة القضية التي يتبنّاها ويدافع عنها، فيسخّر لأجل ذلك آليات تعينه حتى يتحقّق له ما يصبو إليه، وهو إبطال الرأي القائل بنهاية الاستشراق وإثبات فكرة بقاء الاستشراق، واستمراريته «الحجاج نشاطٌ إقناعي خطابيّ يقوم على الاعتقادات، والوقائع ذو كفاية نصيّة وسياقية، يشتغل كاستراتيجيات توظّف العواملَ الذّاتية والقدرات الخطابية ليتحقّق النجاح، والفعالية»[(٢)].

وفي مقدّمته الحجاجية حدّد مازن مطبّقاني المحفّزات التي نبّهت فيه الاهتمام بهذه القضية، وتمثّلت في مقالة علي حرب «الأنا والآخر بين الاستشراق والاستغراب»، ورأى فيها أنّ الاستشراق أنهى مهامّه، وهو آيلٌ للزوال؛ لأنّه أضعفُ فروع المعرفة الغربية «دعاني إلى اختيار هذا الموضوع مقالة قرأتها لكاتبٍ لبناني متخصّص في الفلسفة في

(١) محمد فكري الجزار، العنوان وسيموطيقا الاتصال الأدبي، ص ٠٨.

(٢) محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب، ص ١٧٠.

جريدة عكاظ، زعم فيها أنّ الاستشراق أضعف فروع المعرفة في الغرب، وهو في طريقه إلى الانقراض»[١].

والمحفّز الثّاني محاضرة أكرم ضياء العمري، الذي رأى أنَّ الاستشراق لا يزال قائماً «كما أنّ أستاذي أكرم ضياء العمري كان قد ألقى محاضرةً بعنوان الاستشراق هل استنفذ أغراضه؟ وقد خلص أنّ الاستشراق لم يستنفذْ أغراضه، فمازال قائمًا، ومازالت مئات الدّوريات تصدر عنه، ومازالت المطابعُ تدفع على الأسواق مئات، أو ألوف الكتب كلّ عام من تأليف الباحثين الغربيين»[٢].

المقدّمة الحجاجية لمازن مطبّقاني انطلق فيها من أطروحة وضدّها ليتَّجه إلى الإقناع بالكفّة التي رجّحها، واقتنع بها، والعمل على البرهنة عليها «حاول تنظيم هذه البرهنة بهدف الحجاج إلى تنظيم، وحلّ الخلاف، وينتج في الفعل الحواريّ الجدلي استجابة لخلاف، أو استباق له، إذ تبدأ المحادثة الحجاجية من مواجهة جدالية، ولا تنشأ الحجج إلاّ لمواجهة الخلاف، أو أسباب الخلاف، وإشباع الخلافات المتوقفة أو الحاصلة»[٣].

هندسةُ مقدّمته الحجاجية انتقلت من المحفّزات والمنبّهات التي أثارت الموضوع إلى تحديد الإطار الزماني والمكاني لهذه القضية.

الإطارُ الزّماني والمكاني يثبت أنّ القضية قد أثيرت من قِبَل المستشرقين أنفسهم الذين ناقشوا تغييرَ التّسمية في مؤتمر عالمي «قضية نهاية الاستشراق تعود إلى فترة أقدم من محاضرة العمري، أو مقال علي حرب، فقد عقد المستشرقون آخرَ مؤتمر لهم تحت رعاية المنظمة الدولية للمستشرقين في مدينة باريس عام ١٩٧٣. وفي هذا المؤتمر دار نقاشٌ

(١) مازن بن صلاح مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، دار إشبيليا للنشر والتّوزيع، ط١، ٢٠٠٠ الرياض، المملكة العربية السعودية، ص ١٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) محمد طروس، النظرية الحجاجية، ص ١٣٥.

وتصويت بين المستشرقين على تغيير الاسم، وتسمية الجمعية باسم جديدٍ هو المؤتمر العالمي للدّراسات الإنسانية حول آسيا وشمال إفريقيا»[١]. فعلامَ يدلّ تغيير التسمية؟ هل هذا التغيير يؤكّد نهاية الاستشراق، أم يكشف تحقيق دوافع ونوازع من هذه التسمية الجديدة؟

يجيب مازن مطبّقاني في مقدّمته الحجاجية على تغيير التّسمية الذي يدلّ على تغيير طبيعة الدّراسات التي قام بها الغربيون، ومناهجها إزاء الشّرق، وإن تغيّر الاسم فكنْهُ الجوهر نفسه، وهو عملُ البحث في قضايا المسلمين «وقد يكون الاسم قد تغيّر، ودخل إلى مجال الدراسات الشرق أوسطية باحثون لا يتّصفون بالصّفات، أو المؤهّلات التي كانت للمستشرقين، ولكنّ العمل في البحث في كلّ قضايا المسلمين مازال قائمًا، وإنْ تغيّرت بعضُ مناهج الدّراسات، أو أساليبها، أو طريقة عرضها»[٢].

الانطلاقة الحجاجية وضّحت الفعلَ الحجاجي القائم على إثبات استمرارية الاستشراق، وإن تغيّر الاسم فالمسمّى باق، ولكنّه اتّخذ أشكالًا وصورًا خضعت للتطوّر الذي اكتنف كلّ الفنون، والعلوم الفكرية الإنسانية بفضلِ عوامل اجتماعية، سياسية «لقد علّق علماءُ الحجاج مبتدأ الانطلاق في الحجاج بمقدّماته، وصدوره نظرًا إلى كونها متعلّقة بالقضايا التي منها يكون المنطلق، وبها يكون الاستدلالُ على قضية ما، أو رأي بعينه»[٣].

النّجاح في المقدّمة الحجاجية يضمن حضور المتلقّي، وإشراكه منذ بداية الحجاج في المواقف، والآراء المعروضة، هذا الإشراك يكسبه المحاجّ إلى صفّه، إذا كانت حججه قويّة

(١) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص١٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٣.

(٣) علي الشعبان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، بحث في الأشكال والاستراتيجيات، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط١، بنغازي ليبيا، ٢٠١٠، ص ٩٦.

تخاطب العقل، جديرة بالإقناع «للمقدّمات الحجاجية دورٌ في جعل المخاطبين متهيّئين عقلًا ووجدانًا لما سيلقى عليهم من مضامين حجاجية عليها يكون مدارُ التصديق، ومن خلالها يكون الإقناع»[1].

قسّم مازن مطبّقاني أطروحته «هل انتهى الاستشراق حقًّا» إلى ثلاثة محاور، المحور الأوّل: نهاية الاستشراق كما يراها الغربيون في كتاباتهم، المحور الثاني: نهاية الاستشراق في الكتابات العربية، المحور الثالث: استمرار الاستشراق من خلال رصد نشاطاته.

انتقلَ الناقد مازن مطبّقاني من مقدّمة حجاجية بيّنت الحاجة إلى الجدل، وعرضت الإشكالية إلى عرض أطروحة الخصم، «نهاية الاستشراق كما يراها الغربيون»، فهو في ذلك يبدو متأثرًا بالتراث الإسلامي الذي يتوضّح فيه ذلك في مناظراته، وسجالاته، فيبيّن الضرورة الجدلية، ثمّ يردفها بأطروحة الخصم النّافية للأطروحة الأولى، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ﴾[2]

«هذه مناظرة حَكَاها الله بين المسلمين والكفار، فإنّ الكفار لجأوا إلى تقليد الآباء، وظنّوا أنّه مُنْجيهم لإحسانهم ظنّهم بهم، فحكم الله بينهم بقوله «أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئًا ولا يهتدون»، وفي موضع آخر﴿أَوَلَوۡ كَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ يَدۡعُوهُمۡ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾[3] وفي موضع آخر ﴿قَٰلَ أَوَلَوۡ جِئۡتُكُم بِأَهۡدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمۡ عَلَيۡهِ ءَابَآءَكُمۡ﴾[4]»[5].

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٦.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٧٠.

(٣) سورة لقمان، الآيات ٣١، ٢١.

(٤) سورة الزخرف، الآيات ٤٣، ٤

(٥) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة، ط١، ج١، تحقيق أحمد أيمن عبد الرّزاق الثور، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٦، ص ١٦٣، ١٦٤.

بعدما قدّم مازن مطبّقاني إشكاليته «هل انتهى الاستشراق حقًّا»، طرحَ حجج الغرب في دفاعهم عن اتّجاههم القاضي بأفول الاستشراق، هندسته الحجاجية لا تبتعد كثيرًا عن هندسته لهذه المناظرة بين المسلمين والكفّار، والتي استفتحت بقضية إثبات الإيمان من خلال الدعوة إلى اتّباع ما أنزل الله، ثمّ عرض النّقيض المتمثّل في الكفر بالقضية، وتمسّكهم بما عهدوه من آبائهم، ثمّ بيان الحجة في تضليلهم والمتمثلة في ضلالة آبائهم.

حجج الغربيّين تنطلق من تلوّث كلمة مستشرق منذ ذيوع كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد هذا ما أثاره برنارد لويس، والذي وجد أنّ التّخلّص من هذا الوصف ضربٌ من الاستحالة «بعد أنْ أصدر إدوارد سعيد كتابَه الاستشراق بأربعة أعوام كتب برنارد لويس مقالة طويلة بعنوان «مسألة الاستشراق»، يتناول فيها ما توصّل إليه المستشرقون في مؤتمرهم العالمي في باريس عام ١٩٧٣ فكان ممَّا قاله: لقد أصبحت كلمة مستشرق منذ الآن فصاعدًا ملوّثة هي الأخرى، أو ليس هناك أمل في الخلاص»[1].

واصطبغ الاستشراقُ بالتّلوث لما أقدم عليه المستشرقون من مجاوزاتٍ لم تنتهج السّبل العلمية، ما أوقعهم في أخطاءَ ارتكبت في حقل الدراسات الاستشراقيَة.

تلوّث الاستشراق قد يكون تصوّرًا نقديًّا بعد الدّراسات النقدية التي أثبتت أحيانًا أنّ المستشرقين أخطأوا أخطاء فادحة في تناولهم الدّراسات الإسلامية «ولنا أنْ نتساءل ما الأسباب التي أدّت إلى أنْ تصبح كلمة مستشرق ملوّثة؟ هل أتى هذا التّلوث من فراغ، أو كان للمستشرقين يد في إحداثِ هذا التّلوث بما ارتكبوه من أخطاءَ جسيمة في دراستهم للإسلام، ولتاريخ الأمّة الإسلامية؟»[2].

---

(١) مازن بن صلاح مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤.

يؤكّد الناقد مازن مطبّقاني أنّ هذا التلوث الذي اقترن بالاستشراق كان نتيجةَ انزياحات معرفيّة فكرية، انتهكتْ حقلَ التراث الإسلامي خاصّة، تبنّاها المستشرقون في كتاباتهم.

في لفظةِ التلوّث[1] نجد علامة تدلّ على أمارتين؛ الأمارة الأولى الصّفاءُ الذي يشوبه الكدر، والأمارةُ الثانية الكدرُ الذي عكّر صفو الصّفاء، وتلوث الاستشراق يُراد به الصّورتين، الصورة الأولى التي تُوحي بالاستقامة والاعتدال، والصّورة الثانية: التي تُوحي بالتعصّب واللاعلمية، وقد سبقتها الأولى.

ويوصلنا ذلك إلى فكرة مَفادها أنّ الاستشراق في صورته الأولى تميّز بالنّزاهة، إلى أنْ شابته أغراضٌ أبعدته عن هديه، إلى استشراق ملوّث، وذلك ما يتنافى مع تاريخ حركة الاستشراق، الذي يشهدُ أنّ صورته الأولى اصطبغتْ بصبغة عصبية مطعّمة بالأحقاد العقدية «فلو توقّفنا عند الاستشراق في القرون الوسطى الأوروبيّة نجد أنّ الأوروبيّين أنفسهم قد اكتشفوا ضخامة الأحقاد، التي حملتها تلك الكتابات، التي كانت مدفوعةً بمحاربة الإسلام وتشويه صورته في أذهان الغربيين حتّى لا يقبلوا على الإسلام، أو حتّى يستخدمها المنصّرون الذين بدؤوا ينطلقون إلى أنحاء العالم لنشر ديانتهم»[2].

البداياتُ الأولى للاستشراق تميّزت بالنظرةِ القاتمة للإسلام، ورأت أنّه استمدّ تعاليمه من المسيحية «جاءت عام ١١٤٣ أوّل ترجمة للقرآن إلى اللاتينية على يد روبرت

---

(١) لوّث: تلويثا ثيابه أو يده بالطّين لطّخها به، الماء: كدّره، الشيء بالشيء خلط به الأمر لبّسه، خلطه عن كذا: حبسه عنه. جبران مسعود، معجم لغوي عصري، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط٧، ١٩٩٢، ص ٦٩٩. تلوّث، يتلوّث تلوثا فهو متلوث، تلوّث الثوب تلطّخ، توسّخ تلوث خالطته مواد غريبة ضارة. من أحمد مختار عمر (بمساعدة فريق عمل) معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤٢٩ هـ/ ٢٠٠٨.

(٢) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٤.

كيتونRobert of chester [1] بدعم من بطرس المبجّل[2]Pierre le vénérable رئيس دير كلوني؛ كانت وجهة نظرِ بطرس أنّ الإسلام هرطقةٌ مسيحية واسعة الانتشار، وهي شأنها في ذلك شأن الهرطقات القديمة يمكنُ أن تشكّل خطرًا على الإيمان الكاثوليكي»[3].

عمد مازن مطبّقاني إلى إقامة الحجّة في مثل ما يحتجّ به الخصم، وتمثل ذلك في تفحص كتابات برنار لويسBernard Lewls [4] التي لم تخلُ من الحقدِ والكراهية للإسلام والمسلمين «أمّا كتاباتُه المعاصرة فقد اهتمّ فيها بالديموقراطية، والإسلام، والتعدّدية، والحركات الإسلامية الأصولية؛ مستفيدًا من خبرته في التّاريخ الإسلامي ليطعن في الإسلام والمسلمين. ومن العجب أنْ يتوقّف لويس عند أحد قادة الإسماعيلية ليضفي عليه صفاتِ البطولة، والعظمة، والقادة»[5].

---

(١) روبرت أوفشيسترRobert of chester(١١٤١-١١٤٨) من أهالي كيتون، كان أسقفًا، تثقف بالثقافة العربية والعلوم الرياضية، والفلكية، اشترك مع زميله هرمان الدلماني في ترجمة العلوم، جاء في خطاب بطرس المكرم قابلت روبرتو صديقه هرمان الدلماني، وصرفتهما عن علم الفلك إلى ترجمة القرآن باللاتينية فأتمّاها عام ١١٤٣، وكانت أول ترجمة للقرآن، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج١، ص ١١٣.

(٢) بطرس المحترم Petrus Ve habilis راهب لاهوتي فرنسي، صار رئيسًا لدير كلوني، وهو في الثلاثين، ظنّ أنَه يستطيع أن يخدم المسيحيّة بواسطة ترجمة القرآن إلى اللاتينية، فلجأ إلى مدرسة المترجمين بطليطلة، وكلّف بهذا العمل بطرس الطليطلي، وطبع ونشر هذه الترجمة. عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروتـ لبنان، ٢٠٠٣، ط٤، ص ص ١١٠-١١١.

(٣) ريتشارد سودرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، تر: رضوان الّسيد، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، ٢٠٠٦، ص ١٨.

(٤) برنارد لويس: Bernard lewis(١٩١٦) أستاذ التاريخ الإسلامي في قسم دراسات الشرق الأدنى، جامعة برنستون بالولايات المتحدة، ومدير معهد انبرج للدراسات اليهودية، ودراسات الشرق الأدنى، ومن كتبه الإسلام في التاريخ الشيوعية والإسلام، الإسلام والعالم العربي، من كتاب مازن مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، عالم الأفكار، ٢٠١١، ص ٨٤، ٨٥.

(٥) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٥.

وشكّل برنارد لويس بعضَ مظاهر هذا التلوث الذي يضمّن أفكارًا، وعبارات ملغّمة تنفجر بإيحاءاتٍ ساخطة على الإسلام، تُلفّق فيه العنف والكراهية «برنارد لويس تمامًا كما هو شأن مَن شاكله في رسم آخرية الإسلام في الفكر الغربي، لا يهجم على موضوعه مباشرة، ودونما تمهيدات وتحقيقات تضفي عليه نوعًا من الموضوعية، ومِن آليات تلك الموضوعية تعمّده تنسيب خطابه وإشباعه بالجمل الاعتراضية، والأحكام المعيارية التي تشبه الغلاف الخارجي للحكم»[١]

وتشخيص مظاهر هذا التلوّث في تحليلات برنارد لويس للإسلام، وبجوهر عقيدته «غاية برنارد لويس هي إبراز أنّ هذا الدّين قائم على التناقض، أي منظومة متناقضة لا تصلح لتكون دينًا، ويضيف مفسّرًا أسباب تلك الكراهية والعنف التي يبُثُّها الإسلام في أتباعه بشكل مطلق، أي هي ظاهرةٌ دينية مرتبطة بجوهر العقيدة الإسلامية في حدّ ذاتها»[٢]

يكشف مازن مطبّقاني عن التناقض القائم في نظرة الادّعاء التي تبنّاها عدد من المستشرقين كالإسباني فرانسيسكو غابرييلي[٣] Gabreili Francesco والفرنسي كلود كاهين[٤] Claude Cahene، وينمّ ذلك عن إصرار، وحزم، وعزم في مواجهة الخصم،

---

(١) المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي، مركز نماء للدراسات والبحوث، ط١، بيروت لبنان، ص ٢، ٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٦.

(٣) فرانسيسكو غابرييليGabreilifracesco المولود عام ١٩٠٤ كبير أساتذة اللغة العربية وآدابها في جامعة روما، برز في دراسة الشعر العربي من الجاهلية حتى آخر تطوّراته الحديثة، وفي تحقيق التاريخ الإسلامي، انتخب عضوًا مراسلًا في المجمع العربي بدمشق ١٩٤٨، نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٦٤، ط٣، ج١ ص ٤٥٣.

(٤) كلود كاهين: Claude Cahene (١٩٠٩-١٩٩١) مستشرق فرنسي متخصّص في تاريخ الشرق الأدنى في عهد الحروب الصّليبية، من كتبه الإسلام، أسهم في دائرة المعارف الإسلامية، من كتاب عبد الرحمان بدوي المستشرقين المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣، ص ٤٦٠.

فهو لم يكتفِ بطرح لويس برنارد، بل يضفي عليه هالةً من الآراء المناصرة له، والتي تلحّ على نهاية الاستشراق إمّا رغبة في تحقيق مآربَ شخصية، أو مباعث أيديولوجية، وهذه من استراتيجيات الحجاج «إنّ كشف التعارض في حجج الخصوم يبدأ بجعل دواعيهم وخطاباتهم متناقضة منطقيًّا وتداوليًّا»[١].

فيكثّف لأجل ذلك الرّوايات، حتّى يجد له سبلًا للإقناع الذي يتأتى من خلال كشف حجج الآخر «هذا المنحى داخلٌ في طريقة العرض القاضية نظمها أنْ يمنح الخطاب مكانةً به جديرة لدى المتقبّلين، وجعل محتوى الكلام ذا مكانةٍ تشرّع فعله، وتقوّي أثره»[٢]. وهو يؤسّس حججه من الواقع ليرسّخ فكرته، ويفنّد خصومه من المعارضين، ويذكّر بأنشطة أهمّ الجامعات الغربية المنشغلة بالدراسات الشرقية، كمركز دراسات الشّرق الأدنى والأوسط، ومدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن «أنشأ هذا المركز عام ١٩٦٦ بهدف تشجيع الدراسات والبحوث، وتبادل الرأي حول الشّرق الأوسط، وقد تعاقب على المركز سبعةُ رؤساء حقَقوا خلال فترات رئاستهم العديد من البرامج، وقد تأكّد دورُ هذا المركز في التسعينيّات في تشجيع البحث، وفهم المنطقة»[٣].

وإنْ كان يرى أنّ كثرة الأقسام للدّراسات الاستشراقية في الجامعات الغربية يؤكد استمرار الاستشراق، وتواصل أنشطته، فمِن الباحثين مَن يرى أنّ ذلك يضيق أفقه لأنّها تتميز بالسطحي، وتبتعد عن العمق لأنّها موجّهة لأبناء الغرب «انحصر الاستشراق الآن في الجامعات والمعاهد، ففي مختلف الدول الأوروبية والأمريكية تتبارى هذه الجامعات في إنشاء المعاهد التي تختصّ بالدرّاسات العربية الإسلامية، لا تتّصف غالبًا بالعمق،

(١) علي الشبطان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص ١٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٢١.
(٣) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ٤٧.

بل هي غالبًا كتبٌ سطحية خفيفة كتبها المستشرقون لأبناء وطنهم، ولذا فإنّنا نقول إنّ مستقبل الاستشراق محدود، وإنّ مجالاته تنكمش»[1].

ومن الباحثين مَن يجد أنّ الاستشراق لم ينْتَه، وإنّما انتهت ملامحُه القديمة، بل تغيّر، وتحوّل مستعينًا بأساليبَ ومناهجَ ووسائلَ لمصالح أوروبا المختلفة «يحسب بعضُ الباحثين أنّ الاستشراق قد تلاشى، أو كاد، وهُم يبنون أحكامَهم على المفارقة بين صورته القديمة والحديثة، إذ الاستشراق حركة تاريخ تتغيّر أساليبُه ومناهجه، ولكنّه يظلّ في نهاية المطاف محاولات أوروبا في التعامل مع الحضارة الإسلامية»[2].

خضع الاستشراقُ للدّراسات الغربية، التي جعلت من الشرق موضوعها فتحوّل كلّما تحّولت هذه الدّراسات من آلياتٍ وطرائقَ، التي خضعت هي الأخرى لحركةِ علاقة الغرب والشرق، فتوسعت أطرُه إلى أنْ غدت مشروعًا واسعًا يصبو إلى خلق شرقٍ غربي، بعد عملية تحويلية فكريّة وعقدية «لقد تقلّب الاستشراقُ مع تقلّبات النّظرة الأوروبية إلى الحضارة الإسلامية، فقد كان استشراقًا دفاعيًّا، ثمّ أصبح هجوميًّا، وكان عسكريًّا استعماريًّا وكذلك تنصيريًّا، ثمّ أصبح يسعى إلى توصيل ما لديه من ثقافةٍ إلى سواه، ولم يتوقّف، بل ما يزال يتابع مسيرته، وإن تغيّرت الوسائل، وتباينت الأشكال، فخرج عن إطار الجهد الفردي والمؤسّسي المحدود إلى إطار المشروع الذي يستهدف إعادة تشكيل الشرق الإسلامي ليصبح شرقًا غربيًّا»[3].

يصنّف أحد الباحثين هذه الحركةَ التّطورية للاستشراق إلى أربع محطّات «أرى أنّ الاستشراق قد مرّ بأربعِ مراحل مركزية: وهي الاستشراق الاستكشافي

(١) علي حسن الخربوطي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨، ص ٥١.

(٢) إسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون وتاريخ صلته بالعربية، بحث في الجذور التاريخية للظاهرة الاستشراقية، دار حنين للنشر والتوزيع وخدمات الطباعة، ١٩٩٢، ط٢، عمان، الأردن، ص ٥٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٨.

Discovering Orientalism، الاستشراق الاستعماري colonial Orientalism، ما بعد الاستعماري Post colonial Orientalism، الاستشراق الجديد New orientalism»[1].

ولا يزال الشّرق محورَ اهتمامات الغرب الذي استمرّ في البحث في فهم الإسلام والمسلمين، والتّمكّن من السّياسة المعاصرة للشرق الأوسط «استمرّ التّساؤل حول كيفية فهمِ ودراسة الإسلام والمجتمعاتِ التي يغلب عليها المسلمون، فإثارةُ الجدل حتى أوائل القَرن الحادي والعشرين، الأمر الذي يرجع إلى حدّ كبير إلى التطوّرات في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، التي تتصل مباشرة باهتمامات ثقافيةٍ وسياسية، وبصناعة السياسات المعاصرة، كان على الباحثين أنْ يواجهوا استمرار أهميةِ الإسلام في الشّرق الأوسط والمجتمعات الإسلامية الأخرى المعاصرة»[2].

يقرن بعض الباحثين استمرارَ الاستشراق باستمرار الهيمنة الثقافة الغربية التي قبضت بيدٍ من حديدٍ على الشرق، واستمراريّته هي الأخرى مقرونة بوجود مصادره التي يستمدّ منها ما يعينه في إنتاجه، وقد يكون الشرق في نظرهم من الأسباب الداعية لهذه الاستمرارية الاستشراقية لأنّه مقصّر في إنتاج معرفة ذاتيّة خاصّة به، ومعرفة أخرى خاصّة بالغرب «ومِن هنا سيظلّ الاستشراق والاستغراب كلاهما قائميْن ما دامت مصادرهما مستمرّة في إنتاجهما، وهي تلك التي تتمثّل في استمرار الغرب الرّأسمالي الاستعماري الإمبريالي إحكامَ قبضته وهيمنته الثقافية على الشّرق المتخلّف والمخلّف، ومن ثمّ مادام هذا الأخير عاجزًا على نحوٍ أساسي وأوليّ عن إنتاج المعرفة العلمية بذاته تاريخيًّا، وراهنًا ومستقبلًا إضافة إلى إنتاجٍ معرفة علميّة بذاك الغرب، وبصورة خاصّة بتاريخ هيمنته عليه»[3].

---

(١) المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، مركز إنماء للدراسات والبحوث ٢٠٠٤، ط١، بيروت، لبنان ص ٦٦.

(٢) زكاريلوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته، الصراع على تفسير الشرق الأوسط، تر: شريف يونس، دار الشروق ٢٠٠٧، ط١، القاهرة، مصر، ص ٣٤٦.

(٣) طيب تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها، دار الذاكرة، ١٩٩٦، ط١ حمص، سورية، ص ٣١١، ٣١٠.

الشرق وقعَ في قبضة الغرب الذي كرّس جهوده لتحويره، وإعادة خلقه، وبعثه بصورة مبرمجة برمجةً غريبة، وهو قادرٌ على كتابة تاريخه، وتاريخ غيره، إن استجمع قواه، وعقد العزم على الاستقلال الثّقافي الفكري المعرفي.

وما رآه بعض المستشرقين من موت للاستشراق ما هو إلّا دفاع عن الفكر الغربي وتبرئته ممّا نسبَ إليه من هيمنة وسيطرة، ما يتعارض مع ادّعاءاته الرامية إلى الحرية الفكرية السياسية الثقافية «إنّ ما يعلنه المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل[1]من أنّ الاستشراق انتهى، مات لأنّ ما أريده هو أن ندرس العرب كممثّلين لعصر ثقافي غير دقيق إلّا بما قد يمسّه هو نفسه كمستشرق يحاول أن ينتزع نفسه، من هيمنة الأيديولوجية الاستشراقية، فالاستشراق في طابعه التاريخي الذي تحدّد له، وفي صيغته الاصطلاحية التي تبلورت وتكرّست، ولا يزول إلّا بزوال أسبابه، ولكنّه يتغير وتطرأ عليه تحوّلات تستجيب للمتغيرات إنّما دون أن يفقد هويته الأساسية»[2].

بقي الاستشراق، وما بقيت صورته القديمة بل تحوّلت وتغيّرت، مراعاة لمستجدات العولمة التي قادها وتزعّمها الغرب، ولم يعدِ التّركيز قائمًا على اللّغات الشّرقية بل أضحى منشغلًا بحقول المعرفة الثّقافية للشرق «إنّ المستشرقين المعاصرين، أو الباحثين الغربيين يدركون الآن أنّه لا يمكن للشخص أن يكون عالمًا متخصّصًا في الشرق العربي الإسلامي من خلال اللغة وحدها»[3].

تمركزت ملامحُ التجديد والتغيير الذي انتاب الاستشراق على هذه الفكرة، والتي تجد أنّ الاهتمام بالشّرق ليس حكرًا على اللغات الشرقية، بل ميادينه متعدّدة كالاقتصاد

---

(١) أندريه ميكل André Miquel: ولد سنة ١٩٢٩ بميز Mize كاتب وروائي متخصص في الإسلام والعربيّة، أتقن العربية بالمعهد الفرنسي للدراسات العربيّة بدمشق.www.langue-arabe.fr.
نقلًا عن سعيد بن الهاني، المستعرب الفرنسي الكبير أندريه ميكل، من المجلة الأدبية، Magazine Littéraire، العدد ٤٢٢ لشهر مايو، ٢٠٠٥، ص٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١١.

(٣) مازن مطبقاني، مؤتمر تعظيم حرمات الإسلام، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ص٠٤.

والاجتماع، والسياسة، وغيرها «بدأ التّغيير يدخل إلى مفهوم الاستشراق من بعد منتصف القرن العشرين تقريبًا، فبعد أنْ كان محتكرًا من قبَل فقهاء اللغة، والمحترفين في اللّغات الشرقية شهد الحقل كما يؤكد المستشرق السويسري جاك واردنبرغ[١] دخولَ باحثين من حقول معرفية أخرى، كالمتخصصين في العلوم الاجتماعية، وهي علم الاقتصاد، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والعلوم السياسية، ودخول أحيانًا المختصّين في الأدب والفنون»[٢] .

مضى الاستشراق مواكبًا الأحداث السياسية، ونشط بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لأنّ الحاجة إلى فهم الإسلام أصبحت ضرورة للمواجهة «بعد هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ظلّت مسألة كيف نفهم الإرهاب الإسلامي، وكيف نردّ عليه موضوعًا لجدلٍ شديد ومرير أحيانًا لدى طيف واسع من الباحثين في الاستشراق، مثل برنارد لويس، مارتن كريمر[٣] دانييلبايس[٤] وبسَام طيبي، وفؤاد عجمي الباحث اللبناني الأصل

---

(١) جاك وارد نبرغ Jack Waardenburg ولد في هارلم Haarlem بهولندا سنة ١٩٣٠، درس علوم اللاهوت وفلسفة الظواهر الدينية وتاريخ الأديان في جامعة أمستردام، بين سنتي ١٩٤٩ و١٩٥٤، ثم درس اللغة العربية وتاريخ الإسلام في كلّ من أمستردام، وليدن وباريس. من آثاره الإسلام والعلوم الدينية، الإسلام والغرب وجهًا لوجه. Https:// groups.com

(٢) عبد الله عبد الرحمان الوهيبي، الاستشراق الجديد، مقدمة في التاريخ والمفهوم، د.ط، صفر ١٤٣٤هـ، ص ١٥.

(٣) مارتن كريمر Martin Kramer: باحث إسرائيلي يحمل الجنسية الأمريكية، حصل على شهادتي البكالوريوس والدكتوراه، أحد تلاميذ برنارد لويس في مرحلة الدكتوراه، في دراسات الشرق الأدنى من جامعة برنستون، وعلى مدار مشواره المهني الممتد لخمسة وعشرين عامًا في جامعة تل أبيب، شغل منصب مدير معهد موشي للدراسات الشرق أوسطية والإفريقية، عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، الاستشراق الجديد، مقدّمة في التاريخ والمفهوم، ص ٢٤.

(٤) دانيال بايبس Daniel Pipes: درس التاريخ بجامعة هارفارد، حصل على الدكتوراه ١٩٨٧، أمضى ست سنوات يدرس خارج الولايات المتحدة الأمريكية، منها ثلاث سنوات في مصر، يتحدث الفرنسية، ويقرأ العربية والألمانية، وله كثير من الكتب تتركّز كلّها حول الإسلام، وتحذير الغرب من الإسلام، منها "الإسلام العسكري يصل أمريكا"، مازن مطبّقاني الاستشراق الأمريكي المعاصر، دار ثقيف للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص ٩٧.

الأمريكي الجنسية الذي كان من كبار موظّفي إدارة بوش يستشهدون بأقوال برنارد لويس، وهم يرون أنّ الإرهاب له جذور قويّة في الإسلام»[١].

وقد ركّزت الدّراسات الاستشراقية المعاصرة جهودَها على الإسلام والمسلمين، ولم تختلف في نظرها عن سابقها في الاستشراق التقليدي موضوعًا ومنهجًا «إنّ بعض المواقف، والتوجّهات التي نشأت مع الأجيال الأولى مازالت تحكُم آليات الكتابة الاستشراقيَة المعاصرة، كالتوجّه القائم على نظرية الجنس، والعرق السامي، مايكل كوك M.Cook [٢] ركّز على الجانب العرقي في كتابه محمد «بل اعتبر أنّ السامية العربية سامية لقيطة، وغير أصيلة»[٣] وتناولت سيرة الرسول ﷺ بالادّعاءات والأباطيل، والزيف «طرح كلّ مِن كوك وكرون[٤]، في كتاب «خليفة الله»" أنّ محمدًا رجل سياسة، ومؤسّس دولة قبل كلّ شيء، إذ أنّه لم يصبح رسولًا إلّا بعد أن أصبح سياسيًّا ناجحًا»[٥].

ومن نماذج الاستشراق المعاصر الذي يتناول الدراسات القرآنية ما تناوله المستشرق الألماني Luxemberg Christoph لكسنبرغ[٦] في كتابه القراءات السبع «لفظ الحوايا

---

(١) عبد الله عبد الرحمان الوهيبي، الاستشراق الجديد، مقدمة في التاريخ والمفهوم ، ص ٢٣، ٢٥.

(٢) مايكل كوك M. Cook: أستاذ التاريخ الإسلامي، وأحد تلاميذ البروفيسور لويس من أهم أعماله الذي اشترك تأليفه مع باحثة إنجليزية هي باتريسيا كرون "الهاجرية"، من كتاب مازن مطبقاني، من آفاق الاستشراق الأمريكي المعاصر، مكتبة ابن القيم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت ص ٢٨.

(٣) آمنة الجبلاوي، الإسلام المبكر، الاستشراق الأنجلو سكسوني الجديد، باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجا، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٨، ص ١٣.

(٤) باتريسيا كرون P. Corne: دنمركية المولد، بريطانية النشأة، نموذج متشدد ينتمي للمدرسة الاستشراقية المتعصبة في العصر الحديث، تتسم بالتشدد والتعصب، تجيد اللغة العربية إلى جانب العبرية واللاتينية واليونانية والفرنسية والألمانية، منحت دكتوراه فخرية من جامعة كوبنهاجن، انتقلت منذ ١٩٩٧ إلى جامعة برنستون الأمريكية للعمل في معهد الدّراسات العليا المتقدمة، أمل خيري، باتريسيا كرون نموذج لتعصب الاستشراق الجديد. . www.hurras.org/Vb/showthread.php

(٥) آمنة الجبلاوي، الإسلام المبكر، الاستشراق الأنجلو سكسوني الجديد ، ص١٥.

(٦) لكسنبرغ الألماني Luxemberg Christoph: اسم مستعار الألماني صاحب كتاب اللغة السريو آرامية للقرآن، افترض فيها كتابة أجزاء من القرآن باللغة السريانية.www.wikiwand.com

الذي وردت في سورة الأنعام ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾[١]، اعتبر لكسنبرغ أنّ هذه الكلمة لا معنى لها في اللغة العربية، ولا صلة لها بسياق الآية، وبما أنّ الآية تتحدث عن الطّعام المحرّم فإنّ الكلمة هي جوايا»[٢].

ما طرحة لكسنبرغ لا يختلف عمّا طرحه شيخ المستشرقين جولدزيهر في دراسته للقراءات القرآنية، بل ذهب هذا الأخير إلى اتّهام قارئي القرآن الأوائل بتحويل كلمات إلى ما يتناسب مع أفكارهم، لأنّهم استغلّوا خلوّ المصحف من النقط والشكل.

يرى لوكسنبرغ أنّ العديد من مفردات القرآن الكريم يعود إلى أصولٍ سريانية، وتمّ تحريفها ممّا يتناسب مع أهوائهم.

«في حديثه عن اختلاف القراءات القرآنية، توهّم واختلق أسبابًا تتمثّل في أفكار واتّجاهات مذهبية ادّعى أنّها كانت في نفوس قارئي القرآن الأوائل الذين استغلّوا خلوّ خط المصحف حين ذاك من النّقط والشكل، فحوّلوا كلمات النّص القرآني في قراءتهم لتعبّر عن أفكارهم، أو لتدعم اتّجاهاتهم»[٣].

وهكذا سرتْ موجةُ الاستشراق الجديد التي لم تعتبر القرآن كتابًا مقدسًا، وأنّه ركب من عناصر متباينة «رفض المراجعون الجدد كلّ النتائج البحثية السابقة، وذهبوا مثل

(١) سورة الأنعام، الآية ١٤٦.

(٢) المبروك الشيباني المنصوري، الدّراسات الدينية المعاصرة من المركزية الغربية إلى النسبية الثقافية، الاستشراق، القرآن الهوية، والقيم الدينية عند العرب والغرب واليابانيين، الدار المتوسطية للنشر، ط١، ٢٠١٠، تونس، ص ٧٩.

(٣) محمد حسن جبل، الردّ على المستشرق اليهودي جولدزيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية، جامعة الأزهر، كلية القرآن الكريم بطانطا، ط٢ ٢٠٠٤، ص ١١.

وانسبورغ، وكرون، وكوك، وتلامذتهم إلى أنّ القرآن ليس نصًّا قائمًا بذاته، وأنّ ما بين أيدي المسلمين إنّما هو أمشاج ممّا تركه النبي ﷺ وأصحابه والأمويّون، وأنّه صار نصًّا قانونيًّا في القرن الثالث الهجري»[١].

استمرّ الاستشراق وتغيّرت أشكاله وألوانه، مراعاة لمقتضى الحال الذي يؤطر علاقة الغرب بالشّرق «والحقيقة إذا كان الاستشراقُ قد مات في معنى مِن معانيه فإنّ ما يدور في العالم الغربي من اهتمام بنا هو استمرار لبعض أهداف الاستشراق القديمة مع اختلاف في الوسائل والمناهج، ولكن ما يجبُ أن ندركه أنّ المشهد في هذه الدّراسات ليس قاتمًا، قيمة جهود حقيقية لدى بعض الباحثين الغربيين لعرض الإسلام عرضًا جيّدًا»[٢].

وملامح الإنصاف لدى بعض المستشرقين تبدو من خلال دراستهم الحقّة للإسلام والإقرار بفضله في تنظيم الحياة «وينتقل جارودي[٣] إلى تأكيد أنّ ما جاء به رسول الله إنّما جاءه من عند ربّه، وأنّ الوحي الإلهي لا ينبغي علينا أن نضعه في إطارٍ زمني من تاريخ، أو من ثقافة، أو من حياة شعب، ومن الخطأ الفادح أنْ نفصل شريعة الله عن حياتنا لأنّ الإسلام بقرآنه وسنّة نبيه ﷺ حركةٌ وحياة»[٤].

خلص بعضُ الباحثين الغربيّين إلى أنّ الاستشراق لا يزال متواصلًا، بدوافع سياسية واستقاظه جاء ببلورة المفاهيم الغربية «الاستيقاظ الجديد للاستشراق في شكله المعاصر

(١) رضوان السّيد، النّص القرآني والاستشراق الجديد، جريدة الشرق الأوسط، الثلاثاء ٠٣ ربيع الثاني ١٤٣٣هـ/ ٢٨ فبراير ٢٠١٢، العدد ١٢١٤٥، ص

(٢) مازن مطبقاني، مؤتمر تعظيم حرمات الإسلام، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، مجلة البيان، ص ٢١.

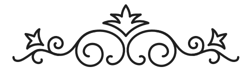
(٣) روجيه غارودي:Roger Garaudy (١٩١٣، ٢٠١٢)، فيلسوف وكاتب فرنسي اعتنق الإسلام عام ١٩٨٢ واتخذ اسم رجاء جارودي، نال جائزة الملك فيصل العالمية سنة ١٩٨٥ عن خدمة الإسلام، وذلك عن كتابيه ما بعد الإسلام، الإسلام يسكن مستقبلنا. www.good reads.com

(٤) محمد عثمان الخشت، روجيه غارودي لماذا أسلمت، نصف قرن من البحث عن الحقيقة، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٩٢.

بدأ في نهاية الحرب الباردة، وترسّخ منذ أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ التي حفّزت أزمات متتالية والاستشراق الجديد أخذ شكله من العولمة، حيث قضايا الهجرة، الإرهاب، الدولة، ومفهوم التجديد يعني العودة إلى نفس الافتراضات الاستشراقية، ولكن بلورتها وتفكيك الخطاب الأمريكي ضدّ الاستشراق»[١].

مِن الباحثين مَن يأمل تغيير أسس الاستشراق الجديد، واختلافه عن سابقه القديم إلى بديل ثقافيّ فكري يسمو بالدّراسات الإنسانية «ثمّة حاجة ماسّة لإنشاء تقليدٍ ثقافي بديل عن المعرفة الاستشراقية الذي لا يرقى بوضعه الحالي إلى الطّموحات الإنسانية في معرفة النفس، أو معرفة الآخر»[٢].

إذا كان الأملُ قائمًا على بديلٍ ثقافي، يتجاوز صراع الغرب والشرق، إلى حوار حضاري، فهل تتزعزع المركزيّة الغربية المهيمنة؟ أم يكون ذلك بتلفيق حوارٍ حضاري لطالما كان وهميًّا.



(1) L’ennemie en Djellaba، Critique de l’islam et genèse d’un néo-orientalisme، thèse de doctorat en histoire contemporaine soutenue à l’université de Fribourg (suisse)، 2012، p14.

(٢) عبد النبي اصطيف، نحو استشراق جديد، مجلة الاجتهاد، العدد الخمسون والواحد والخمسون، السنة ١٣ ربيع وصيف ٢٠٠١، ١٤٢٢هـ، بيروت-لبنان، ص ٦٠.

الفصلُ الثّاني

النّقدُ الثّقافي في نقدِ الخطاب الاستشراقي

مفهوم النقد الثقافي.

المبحث الأول: • آليات التواصل مع الآخر لنقد الاستشراق في خطاب الرحلة لدى مازن مطبقاني.

• التردد على المكان لدى مطبقاني

المبحث الثاني: نقد الذات وخطاب الإصلاح.

تناول النّقادُ نقد الخطاب الاستشراقي منذ تبلْورت ملامح الحركة النهضوية الإصلاحية في الوطن العربي، فاختلفت مطارحاتُهم النقديّة التي ركّزت اهتمامها على تفكيك هذا الخطاب، وتحليل دعائمه، ومناقشة طرحه، واستنتاج دواعيه، وكان لزامًا على هؤلاء النّقاد انتقاء الآليات المدعّمة لهذه العملية النقدية، والتي اتخذت لها أشكالًا شتّى، فلجئوا إلى محاوراتِ ومناظرات الفاعلين في هذا الخطاب، وركّزوا جهودهم على النّفاذ إلى كنهه، والتغلغل إلى طرح فكْر ذويه، ودعت الحاجة العلمية إلى الاستعانة بمعطيات نقدية تجذب إليها السّبيل النقدي الملائم، الذي يهديها إلى الممارسة النقديّة الفعّالة.

النّقدُ الثقافي نشاطٌ فكري نقدي يسعُ للمهمة النقدية المتعلّقة بالخطاب الاستشراقي، فاستعان به بعضُ نقاد الاستشراق، وقبل أن نبيّن ملامح وجوده في نقد مازن مطبّقاني نحاول أن نتقرّب إليه، ونعرّف بعض مظاهره، ولأجل ذلك نقف عند مفهوم الثقافة.

لغة: «ثقف الشيء ثقْفًا وثقافًا وثقوفة، حذقه، ورجل ثقْفٌ وثقِفٌ وثقُفٌ حاذق فهمٌ وأتبعوه فقالوا ثقْفٌ لقفٌ. وقال أبو زياد رجل ثقْفٌ لقْفٌ رام راوٍ وابن السّكيت: رجل ثقف لقْفٌ إذا كان ضابطًا لما يحويه قائمًا به، وابن دريد ثقِفتُ الشيء حذقته، وثقفته إذا ظفرت به، قال الله تعالى «فإمّا تثقفنّهم في الحرب» ففي حديث الهجرة «هو غلام لقن ثقف، أي: ذو فطنة وذكاء» والمراد أنّه ثابت المعرفة، وفي حديث أمّ حكيم بنت عبد المطلب إني حصان فما أُكتم، وثقاف فما أعلم وثقفنا فلانًا في موضع كذا أي أخذناه، ومصدره الثقّفُ «واقتلوهم حيث ثقفتموهم»»[(١)]

اصطلاحًا: يشهر بعض المفكرين إلى الصعوبة التي تعتريهم في تقدّيمهم لمفهوم الثقافة لاحتوائها مجالات عديدة، وتعريفها مركَّب من عناصر مختلفة، يتكّون منها المجتمع

(١) ابن منظور (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، دار المعارف القاهرة، مصر، د.ت، مج١، ج٦، ص٤٩٢.

الإنساني «باتت كلمة الثقافة من الكلمات التي يستعصي تعريفها، فهي لم تبقَ في عربيّتها مفردة، جامدة أسيرة تعريف من الاشتقاق اللّغوي لدينا من نوع ثقف الرمح، فتجاوزته لما هو أرحب فكريًّا، وعقديًّا وحضاريًّا، فتغدو وعاءً للسياسة، والاقتصاد، والتاريخ، والدين، والعادات، والتقاليد، والاجتماع، فهي مركَّبة من عناصر عديدة مختلفة تمتص القوانين، والأعراف الاجتماعية، وأشكال التفكير والسلوك والعادات؛ لأنّها حياة الأمّة في كلّ وجوهها»[١].

والثقافة تعني مفهومَ الحياة، وأسلوبها المنتهج، الذي يترجم من السلوك الاجتماعي في مجتمع ما.

«الثقافة لا تضمّ في مفهومها الأفكار فحسب، وإنّما تضمّ أشياء أعمّ من ذلك بكثير أسلوب الحياة في مجتمع معيّن من ناحية، كما تخصّ السّلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع من ناحية أخرى»[٢].

ويترسّخ مفهوم الثقافة بعلاقاتِ الفرد إزاء الأفكار التي تعبّر عن أسلوب الحياة، من هنا اكتسبت قيمتها «إنَّ القيمة الثقافية للأفكار والأشياء تقوم على طبيعة علاقتها بالفرد، هذه الصلة تجسّد لنا ما اصطلحنا عليه تسميتِه بالعلاقة المتبادلة بين سلوك الفرد وأسلوب الحياة في مجتمع معين، فهي الجانب العضوي في هذه العلاقة»[٣].

يتّفق بعضُ الباحثين في تعريف الثقافة على أنّها جمع بين الأمور المادية، والمعنوية تصطبغ بصبغةٍ معيّنة يوجّهها السلوك البشري، ويحكم عليها من خلاله «التعريف المختار للثقافة

---

(١) عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٠ ص١١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٩.

(٣) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، ط٤، ٢٠٠٠، دمشق، سوريا، ص ١٣.

هو مجموع مركّب من جملة أمورٍ معنوية، ومادية مصبوغة بصبغة معينة، توجّه السلوك البشري في مجتمع ما، فالمعنويات مثل الفكر والتشريعات، والأنظمة، والأدب، والفن، واللغة، والماديات مثل: أنماط العيش، وطرائقه، من مأكل، وملبس، وترفيه، وعادات، وتقاليد، والصبغة التي تصبغ بها هذه الأمور المعنوية، والمادية، هي التي تحكم على ثقافة مجتمع ما بحكم معيّن»[١].

وهناك مَن يلحق بالثّقافة الأمور المعنويّة فقط، بينما الأمور الماديّة يصرفها إلى الطابع الحضاريّ، فالثقافة هي التي تعْنَى بالقيّم الخلقيَة، والمثل العليا، أمَّا الحضارة، فهي ذلك التطور المسّجل في المجال التقني المادي «الحضارة هي مدى تغلغل التقنية، والمخترعات، والعمران والمعامل، والمصانع، والمختبرات في مجتمع ما، ومدى تفاعل أفراده مع هذه الأمور المذكورة والثقافة استمرار للتقدم الإنساني، والحضارة تقدّم في الوسائل، والثقافة تقدّم مستمرّ للذات»[٢].

وتأسيس المفهوم الثّقافي على الاتجاه المعنوي والحضاري على الاتّجاه المادي وقع فيه خلاف، بين المفكرين إلّا أنّ المتّفق عليه أنَّ كليهما يعبّر عن هويّة الأمم، ويعكس طرائق تفكيرها ومناهج حياتها «يضع المفكّرون الألمان حدًّا فاصلًا بين الحضارة والثقافة، فالحضارة عندهم تشمل التقنية، وسائر العوامل المادّية، أمّا الثقافة فتشمل قيم المجتمع، ومثله العليا، وخاصياته الفكرية، والفنية والخلقية، لكنّ سائر المفكرين الغربيين خالفوا هذا الفهم، ويرون أنّ الحضارة والثقافة كليهما تشيران إلى منهاج يشمل القيَّم، والمعايير، والمؤسّسات، وطرائق التفكير السائدة في أمة»[٣].

---

(١) محمد بن موسى الشريف، الثقافة، د.ط، د.ت، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) جعفر شيخ إدريس، صراع الحضارات بين عولمة غربية وبعث إسلامي، مكتب مجلة البيان، ط١، ١٤٣٣هـ، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص ١٠.

اكتفينا ببعض التّعاريف للثقافة حتى نتناول النقدَ الثقافي الذي يهتمّ بالثقافة، ويتَّخذ منها مادَّته النقدية.

مفهومُ النّقد الثقافي:

النّقد الثقافي مصطلحٌ واكبَ التغيرات، ومستجدات العولمة، ومابعد الحداثة؛ يختصّ بدراسة الإنتاج الثقافي من النّصوص التي تعنى بالقول والفعل. يهتمّ بجميع اختصاصات العلوم الإنسانية المعبّرة عن الإنسان.

«النّقد الثقافي مصطلحٌ حديث جدًّا، ولم يقدر له الذّيوع أخيرًا إلّا بمقدم التغيرات، والعوامل التي أدّت إلى العولمة، وما بعد الحداثة، وهو ليس منهجًا، أو نظرية، كما أنّه ليس فرعًا أو مجالًا متخصّصًا من بين فروع المعرفة ومجالاتها، بل هو ممارسة، أو فاعلية تتوفر على درس كل ما تنتجه من نصوص، سواء كانت ماديّة أو فكرية، ويعني النص هنا كلّ ممارسة– قولًا أو فعلًا– تولد معنى، أو دلالة الجديد في النقد الثّقافي هو رفع الحواجز بين التّخصصات في الممارسة الإنسانية، لأنّها تنتمي إلى الثقافة، التي هي مجمل صنيع الإنسان في البيئة الطبيعية»(١).

والنّقد الثقافي يمارس نشاطه على الفنون، والثقافة الشعبية، وألوان الطيف الحياتي ومهمّته متداخلة العناصر، ومترابطة فيما بينها «إنّ النقد الثقافي نشاط، وليس مجالًا معرفيًّا خاصًّا بذاته، بمعنى أنّ نقاد الثقافة يطبّقون المفاهيم والنظريات في تراكيب، وتباديل على الفنون الراقيّة، والثقافة الشعبية، والحياة اليومية، وعلى حشدٍ من الموضوعات المرتبطة، فإنَّ النقد الثقافي مهمته متداخلة مترابطة»(٢).

---

(١) صلاح قنصوه، تمارين في النقد الثقافي، دارميرت، ط١، ٢٠٠٧، القاهرة، مصر، ص ٥.

(٢) أرثر أيزابرجرا، النقد الثقافي، تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم رمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة ط١، ٢٠٠٣، القاهرة، مصر، ص ٣٠.

ظهرت بوادرُ النّقد الثقافي في أوروبا منذ القرن الثامن العشر[١]، ونشطَ ونما، وازدهر في تسعينيّات القرن العشرين «يعود ظهور أولى ممارسات النقد الثقافي في أوروبا إلى القرن الثامن عشر، لكنّ تلك المحاولات المبكرة لم تكتسب سماتٍ مميزة ومحدّدة في المستويين المعرفي والمنهجي إلّا مع بداية التّسعينيّات من القرن العشرين، وذلك حين دعا الباحث الأمريكي (فنتش ليتش) V.leich إلى نقدٍ ثقافي ما بعد بنيوي، تكون مهمّته الأساسية تمكينَ النقد المعاصر من الخروج من نفق الشكلانية والنّقد الشكلاني الذي حصر الممارسات النقدية داخل إطار الأدب»[٢].

ويرى بعض النقاد أنَّ ظهور النّقد الثقافي كان البديل الذي يسدّ ثغرات النقد الأدبي الذي يهتمّ بتقويم الأعمال الأدبيّة، في حين النقد الثقافي يتعدّاه إلى تحليل[٣] حقول المعرفة الإنسانية في العقود الأخيرة من القرن الماضي «بدأ النقد الثقافي يطلّ على السّاحات المعرفية في العقود الأخيرة من القرن الماضي بوصفه بديلًا من النّقد الأدبي يستوعبه، ويتجاوزه في الوقت ذاته، فإذا كانت مهمة النّقد الأدبي تقويم الأعمال الأدبية بعد تحليلها، واكتشاف قوانينها الداخلية؛ فإنّ النقد الثقافي يتجاوز هذه المهمّة ليخلق شبكةً من التّداخلات المعرفية التي تشمل حقول المعرفة الإنسانية الساعية إلى الكشف عن الأنساق المضمَرة في النصوص الأدبية التي لم يتمكّن النقد الأدبي من الكشف، والقبض عليها»[٤].

---

(١) في ذاكرة المصطلح، ينظر في كتاب عبد الله الغذّامي، الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، الفصل الأول، ص١١.

(٢) حواس محمد، بصدد النقد الثقافي، النقد الثقافي كبديل عن النقد الثقافي الأدبي، الجوبة، العدد٢٢ شتاء ٢٠٠٩.

(٣) التعارض التي حدث بشأن النقد الأدبي والنقد الثقافي نجد تفصيل القوّل فيه في كتاب عبد الله الغذّامي وعبدالنبي اصطيف نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، دمشق، سورية، ٢٠٠٤.

(٤) يوسف حامد جابر، قراءة نقدية في كتاب النقد الثقافي للدكتور عبدالله الغذامي، مجلة دراسات اللغة العربية وآدابها، فصلية محكمة، العدد التاسع ربيع ٢٠١٢ ، ص٩.

يكترث النقدُ الثقافي بدراسة الأنساق الثقافية التي يكشف من خلالها عن طبيعة المجتمع وأنماطه المهيمنة عليه، من خلال أدوات الإنتاج الثقافي «يأتي النقد الثقافي ليكشف عن تلك الأنساق الثّقافية، ويقوم بتعرية مضامينها، وكشف أنماطها التي تتداخل مع أنماط المجتمع فترسخ من خلال ذلك هيمنتها عليها، ثمّ تعمّم هذه الهيمنة عبر وسائل الإنتاج الثقافي والاجتماعي المختلفة»[1].

دواعي النّقد الثقافي ملحّة اجتماعيًّا وثقافيًّا في تقريب مفاهيم وأساليب الثقافة التي تعكس السّلوكات الجماعية من خلال إنجازات متأثّرة باللغة، والأدوات المادية، والمعطيات الروحية «الثقافة اسمٌ جماعي لجميع النّماذج السلوكية المكتسبة اجتماعيًّا، والتي يتمّ نقلها عن طريق الرموز، نظرًا لأنَّ الاسم يطلق على جميع الإنجازات المميّزة للجماعات البشرية، اللغة وصناعة الأدوات، والصناعة والفنّ، والعلوم والقانون، والأخلاقيات، والقيم الروحية والديانة، بل أيضًا الأدوات المادية، أو الصّناعات اليدوية التي يتمّ فيها تجسيد الإنجازات الثقافية»[2].

ومِن بين دواعي هذه الدّراسات التعرّف على الأثر الاجتماعي الذي يكون وراءه الدافع الفكري «هناك حافزٌ قويّ في هذه الدّراسات لكشف أساليب الثقافة في صياغة مستهلكيها، وفي تسخيرهم كذوات برغبات، وقيَّم محددة»[3].

النّقد الثقافي مهمّته متداخلة مترابطة فيما بينها، تكشف عن نشاطٍ فكري كبير، يستمد آلياتِه من معارف وعلوم متنوعة مختلفة، وثيقة الصلة بمظاهر الحياة الإنسانية «يستمدّ النقد الثقافي آلياته من علوم تبدو واضحة في حياة الإنسان اليومية، وفي تفسير الكثير

(١) المرجع السابق، ص٩.

(٢) أرثر ايزابرجر، النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم رمضان، ص١٩٢.

(٣) عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ٢٠٠٥ ص ١٨.

من الظواهر البشرية يكون لها تجلّيها الأكبر في الجانب الإجرائي للنّقد الثقافي، نعني علم النفس، أو التحليل النفسي وعلوم الاجتماع، وبينهما علم العلامات، يفسّر الأوّل المجتمع من الداخل يستبطن الذات بوصفها الشريحة المثلى للكشف عن المجتمع، ويفسّر الثاني المجتمع من خارجه»[١].

وللنقدِ الثقافي مجموعةٌ من المَميزات والخصائص، أهمّها:

التّكامل: ويقصد به علاقته التّكاملية التي تجمعه بأنواع النقد الأخرى «النقد الثقافي لا يرفض الأشكالَ الأخرى من النقد، وإنّما يرفض هيمنتها منفردة، أو هيمنة نوع منها منفردًا»[٢].

التّوسّع: سعته للنشاط الإنساني المتعدّد «يوسّع من منظوره للنشاط الإنساني بحيث يصبح المجال منفتحًا أمام أشكال متعدّدة من النشاط»[٣].

الشّمول: الاكتشاف وذلك لأنه يشمل جوانب الحياة المتعدّدة، ويكتشف أفقًا جديدة في نقده «يوسّع من منظور النقد ذاته ليجعله شاملًا لكلّ مناحي الحياة، ويسعى إلى محاولة اكتشاف أو توجيه النظر لجماليات جديدة»[٤].

الحريّة: وهي التي توفّر له الفضاء الأرحب للممارسة النقدية «تتطلّب ممارسة النقد الثقافي حريةً أوسع، أو مساحة أكبر من الحرية، سواء في موضوعه، أو في طرائق التناول»[٥].

---

(١) مصطفى الضبع، أسئلة النقد الثقافي، مؤتمر أدباء مصر في الأقاليم، المنيا، مصر، ٢٣، ٢٤ ديسمبر ٢٠٠٣، ص ٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١.

(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٣.

شهدت الساحة النقديّة العربية سلسلةً من التحوّلات والتغييرات، مواكبة لحركة التجديد التي انتابتِ النّقد في ظلّ مستجدات العولمة، فاجتاحَ النقد الثقافي هذه الحركة لبعثها من جديد «يحتاج المشهد الأدبي والثقافي، والعربي المعاصر إلى نقلاتٍ نوعية من تسليط أضواء الأدوات والأجهزة، والمفاهيم، والمصطلحات النقدية الجديدة ببثّ الدّم الجديد في الشرايين وعروق النصوص الراهنة، والموغلة في القدم، ويأتي مصطلح النقد الثقافي ليحرّك المياه الثقافية، والأدبية العربية الراكدة، ويحفز العقل والقوى الإدراكية لدى المتابعِ والمهتمّ والباحث الثقافي للبحث والتأمّل الجدي في الأنساق العربية»[١].

والنقد الثقافي بثّ آلياتِه في الممارسة النقدية العربية بفضل خلفيات تاريخية، وثقافية جاءت ردودَ فعل من خلالها فتشكّلت محاولات في هذا النقد «عرف العالم العربي عددًا كبيرًا من محاولات النّقد الثقافي في مرحلة ما بعد الكولونيالية، وكان لبعض هذه المحاولات أنِ انطلق من خلفيات معرفية ثقافية هي ابنة المرحلة الكولونيالية، كما كان للبعض الآخر من هذه المحاولات أنِ انطلق من خلفيات معرفية ثقافية هي وليدة الفعل، أو ردّ الفعل في مرحلة العلمنة بالذّات، ولعلّ العامل المؤثر في هذه المنطلقات على اختلافها وتنوّعها يتشكّل بصورة أساسية من المرحلة الزمنية التي بنى فيها هذا الناقد الثقافي، أو ذاك مقومات ثقافته النقدية»[٢].

ومن النقّاد العرب اشتهر الناقد عبد الله الغذامي في تبنّيه نظرية النقد الثقافي، واهتمّ بتفكيك النّسق الثقافي المشبّع بالمعاني والأفكار، والسلوكات الاجتماعية المعبّرة عن المجتمع العربي «يرى الغذامي أن يقوم النقد الثقافي بوظيفة فكّ الارتباط بين المؤثّر

---

(١) حواس محمد، بصدد النقد الثقافي، النقد الثقافي كبديل عن النقد الأدبي، ص ٥٧.

(٢) وجيه فانوس، النقد الثقافي ودراسات ما بعد الكولونيالية لوقائع المؤتمر الثالث للبحث العلمي في الأردن، ١٧/ ١١/ ٢٠٠٧ ص ٠٣.

والمتأثر، والنقد الثقافي كما يريده الغذامي مصمّم لنقد الأنساق الثقافية، وهو يهدف إلى تفكيكها، والتحرّر من سيطرتها في تفكيك الأفعال والسلوك والعلاقات والمعاني وطرائق التفكير، وكلّ المؤثرات الفاعلة التي تصوغ الهوية العامة لمجتمع من المجتمعات، ولهذا لا يمكن تقدير أهميّة النقد الثقافي دونَ أن نكشف عن محمولات النسق الثّقافي السائد، وهي محمولات كثيرة، ومتنوعة ومركبة من عناصر إيجابية وسلبية»[1].

ويرى الغذامي أنَّ النقد الثقافيَ يبنى على ستّة أسس إصلاحية، هي:

أ- عناصر الرسالة: «هي المرسل والمرسل إليه، والرّسالة التي تتحرّك عبر السياق والشفرة، ووسيلة ذلك كلّه هي أداة الاتصال، وتنوّع وظيفة اللغة حسب تركيزها على عنصر أو آخر من هذه العناصر»[2].

ب- المجاز والمجاز الكلي: «هو الجانب الذي يمثّل قناعًا تقتنع به اللغة لتمرّر أنساقها الثّقافية دون وعي»[3].

جـ- التورية الثقافية: «نحن هنا نوسّع من مجال التورية، لا لتكون بهذا المعنى البلاغي المحدد، ولكنّنا نقول بالتورية الثقافية أي: أنّ الخطاب يحمل نسقيْن لا معنين، وأحد هذين النسقين واع، والآخر معتمد»[4].

د- الدّلالة النسقية: «هي في المضمر تحتاج إلى أدوات نقدية مدقّقة تأخذ بمبدأ النقد الثقافي لكي تكشفها»[5].

---

(١) حسين السماهيجي وآخرون، عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية، دراسات، نقد المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان ط١، ٢٠٣، ص ٤٦.

(٢) عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص ٦٤.

(٣)المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٥) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هـ- الجملة الثقافية: «هي حصيلة النّاتج الدلالي للمعطى النسقي، وكشفها يأتي عبر العنصر النّسقي في الرسالة، ثم عبر تصوّر مقولة الدّلالة النسقية، وهذه الدلالة سوف تتجلى وتتمثل عبر الجملة الثقافية»[١].

و- المؤلف المزدوج: «المؤلف المضمر هو الثقافة ذاتها»[٢].

ز- النّسق المضمر: «هو كلّ دلالة نسقية، مختبئة تحت غطاءٍ جمالي، ومتوسلة بهذا الغطاء لتغرس ما هو غير جمالي في الثقافة»[٣]

فما النسق المضمر الذي قامت عليه الرحلة في نقد مطبّقاني للخطاب الاستشراقي؟



(١) المرجع نفسه، ص ٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٥.

(٣) حواس محمد، بصدد النقد الثقافي، ص ٦٠

المبحثُ الأوّل
آليّاتُ التّواصل مع الآخر لنقدِ الاستشراق
في خطابِ الرّحلة لدى مازن مطبّقاني

عاشت علاقاتُ الغرب بالشّرق توتّرًا ثقافيًّا، وعراكًا عقديًّا، وسجالًا فكريًّا، فشدت إليها الأنظار، ودعتِ المفكّرين إلى إمعان النّظر في حيثياتها ببحوث كثيرة، وتخصصات أكاديمية تكترث بدراسة بنى هذه العلاقة، والنّظر في إمكانية التعايش، واستشراف التقارب، وتحليل الصدام والصراع الكائن فيها «تتعرّض العلاقات الثقافيّة بين الشرق والغرب منذ قرون إلى قدر كبير من الشدّ والجذب الفكريّ والديني، ودارت مساجلاتٌ فكريّة طاحنة حولها، ونشأت مدارس فكريّة، وتخصّصات أكاديميّة لإعمال النّظر في هذه العلاقات نشأةً، وتطوّرًا، وتجاذبًا بين عوامل التقارب والتعايش، أو الفرقة والعزلة، والصّراع والتصادم، ويوظّف النقاش حول هذه العلاقات بحسب الرغبة في الالتقاء، أو تعميق الفجوة بين الشرق والغرب»[١].

سعى كلّ طرف من أطراف هذه العلاقة لمعرفة الآخر حقّ المعرفة، حتّى يتأهب لتقوية موقعه، وتعزيز موقفه، وتثبيت تفوّقه ضدّ الآخر، وحتّى يكتسب هذه المعرفة لجأ إلى الرحلة التي تنقل الرحال إلى عوالم مختلفة، وتعينه على اكتشاف المجهول، وتفسّر له سبل المعلوم، ويفوز بكشف جغرافي قيمته المعرفية تكمن في مادّتها الإثنوغرافية التي تقدّم نظمًا اجتماعية ثقافيّة، وسياسيّة تعطي فكرة عامة جوهرية عن نظام الآخر «إنّ الكشف الجغرافي الذي يؤدّي إلى اكتساب معرفة الآخر، وهي معرفة امتيازية، وتوصيف لغته،

---

(١) علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب، منطلقات العلاقة ومحدداتها، بيسان للنشر والتوزيع، ط٣، ٢٠١٠، بيوت، لبنان ص٧.

وحياته، وتقاليده؛ يؤدّي بالرحَّالة إلى تقديم مادّة إثنوغرافيّة مهمّة تقوم بالأساس على قاعدة المقارنة بين النظم الاجتماعية والثقافيّة، والسياسية المختلفة»[1].

ازدادت الحاجةُ إلى الرحلة نظرًا لأهميّة الوعي بحقائق علاقات الغرب بالشرق، واختلاف وجهات النظر لكلّ قطبٍ في هذا الجدل الحضاري، فألحّ الغرب على طلب الشرق لدوافع شتى، وكان على الشّرق الثبات والمجابهة، فتولّدت الرغبة في الرحلة لمزيدٍ من التمكّن والتحكّم والسيطرة على هذه المعرفة، وإشباع الفضول بالاكتشاف الإنساني الذي صاحب الاكتشاف الجغرافي، فتوثقت الرحلة بخطاب الاستشراق، رحلَ الغربيون إلى الشرق لطلبه حسب طريقتهم التي أقبلوا عليها في هذا الطلب، ورحل الشّرقيون إلى الغرب الذي هيمن عليهم «ساعدت الرحلة الإنسان على اكتشاف موطنه الأصلي وهو الأرض، كما أدّت بهذا الإنسان أن يدرك مدى انتشاره في بقاعها، وأنّ البشر قد سلكوا مناحي مختلفة، وتعدّدت ألسنتهم، وتنوّعت طرائق حياتهم»[2].

الرّحلة تلبي حاجةَ الفضول الإنساني، وهي وسيلة ناجعة، تخدم رغبة المستشرقين، وتعين الشّرقيّين فلازم خطاب الرحلة الاستشراق.

قام مازن مطبّقاني برحلات متعدّدة إلى الولايات المتحدة الامريكية، وإلى أوروبا؛ إيمانًا منه بضرورة الرّحلة في نقد الخطاب الاستشراقي، لما اختصّت به من خصائص تسهل للناقد الشرقي مهمّته، وتدفعه إلى جودة النّقد، وإتقانه، من خلال تجاوز الأحكام الجاهزة، والنظر في الأفكار الموروثة لهذا المجال، وتحطيم صنميّة القوالب الثابتة لحسن التواصل مع الفكر الإنساني، رغم التعارض والاختلاف «ومِن المهامّ المنوطة بالمثقف،

---

(١) بيير جوردا، الرحلة إلى الشرق، رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، تر: مي عبد الكريم، علي بدر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠، دمشق، سورية، ص٧.

(٢) أزهر حسين زروقي، الرحلة في التراث العربي الإسلامي ودورها في رفد المعرفة الجغرافية، مجلة سُرَّ من رأى، المجلد٦ عدد١٩، ٢٠١٠، ص ١٧٢.

أو المفكر؛ أنْ يحاول تحطيم قوالب الأنماط الثابتة، والتعميمات الاختزالية، التي تفرض قيودًا شديدة على الفكر الإنساني وعلى التواصل ما بين البشر»[١].

ورحلاته هذه قد تكون لأسبابٍ دوافعها متعدّدة، ولكنّها تبدي اقتداءه بمن سبقه من السّلف، بذلك يكون قد اقتفى أثرَ الرحَّالة العرب والمسلمين الذين جابوا مختلف أصقاع الأرض، وساحوا في كلّ الأمصار مسجّلين في مدوّناتهم الملامح الاجتماعية، والاقتصادية، والأنشطة البشرية «لقد جاب الرحَّالة العرب والمسلمون العالم القديم، وسجّلوا ملاحظاتهم، ودوّنوا معلوماتهم في غاية الأهميّة عن التّضاريس الجغرافية من جبال، وسهول، ومواقع المدن الكبرى وأهميتها السّياسية، والاقتصادية، ودرسوا البحار، والأنهار، والخلجان، والحدود، وتحدّثوا عن طرق المواصلات، وقاسوا المسافات بينها، وسجّلوا مدوناتهم»[٢].

دوّن الرحَّالة رحلاتِهم لحفظها، ونقل مشاهدها، والتعريف بها، وكان للقدامى فضلُ السّبق في ذلك؛ فابن خلدون (٧٣٢هـ-٨٠٨هـ) دوّن رحلته «رحلة ابن خلدون عبارة عن مذكرات شخصية كان يدوّنها يومًا فيوم، وأطلق عليها اسم (التعريفات بابن خلدون)، وفيها ترجمتُه، ونسبه، وتاريخ أسلافه، وما عاناه في حياته، ورحلاته في المشرق والمغرب»[٣].

ومازن مطبّقاني دوّن رحلاته إلى أمريكا في كتابه «رحلاتي إلى أمريكا، مشاهدات وقراءات، وانطباعات وذكريات»، وانتقل في تدوين هذه الرّحلة من المعرفة الحسية من خلال مشاهداته إلى المعرفة النقدية بعد قراءاته لهذه المشاهدات وصولًا إلى المعرفة الذوقية، التي توضّحت من خلال انطباعاته وذكرياته «مكثتُ خمس سنوات مكّنتني أن

---

(١) إدوارد سعيد، المثقفون والسلطة، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦، القاهرة، مصر، ص١٩.

(٢) أزهر حسين زروقي، الرحلة في التراث العربي الإسلامي، ص ١٧٠.

(٣) عبد الرحمان محمد الحضرمي الإشبيلي، رحلة ابن خلدون، حرّرها وقدّمها نوري الجّراح، منشورات دار الكتب العلميَة، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٤، ص ٣.

أشاهد الحضارة الغربية وهي في تمامها، ونقصان الشّيء في تمامه، وقد توصفُ بأبعد من هذا بأنّها كالجذع الذي حطمته الديدان من داخله، ولكن مظهرَه الخارجي مازال قويًّا، وما هو إلّا عامل الزّمن حتى يتهاوى الجذع، والسببُ الرئيس لهذا الانهيار هو غيبة الدين، وانقطاع الصّلة بالخالق»[1].

ودوّن رحلاتِه إلى أوروبا في كتابه «خارج عن المألوف، مدونات رحَالة في القارة العجوز»، وعملية التدوين كانت متفاوتة، ولعلّ هذا التفاوت يعود إلى اختلاف كلّ رحلة عن الأخرى «وكانت لي رحلاتٌ إلى دول كثيرة دوّنت في بعضها أكثر من غيرها، ولكنْ كانت الحصيلة جيّدة والحمد لله فلم أكن سائحًا عاديًّا أبحث عن نزهةٍ سريعة تنقضي، وتضيع آثارها»[2].

ودواعي تدوين الرحلة عديدة، ومنها إشراك الرّحالة المتلقي في جوّ الرّحلة، وإمتاعه، ودعوته إلى أن يعيش مشاهداته، ويعرّفه بالحركة العلمية السائدة في الأماكن المرتحل إليها، وإضافة معارف له.

«ونظرًا لإعجاب الرّحالة بما شاهده ورآه، وما أثّر فيه من أحداث؛ فإنّه يودّ بعد رجوعه إلى بلده أنْ يشرك، ويمتّع الآخرين، وليس الإمتاع فحسب هو ما ينشده الرّحّالة في مستمعيه وقرائه، بل ينشد الإفادة أيضًا، والتّعريف بالحركة العلميّة، ويقصد الرّحالة من وراء تدوين رحلته أنْ يضيف إلى معارف غيره معلومات تاريخيّة، وجغرافيّة ودينيّة وثقافيّة حسب استطاعته، ومبلغ اطّلاعه»[3].

---

(١) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، مشاهدات وقراءات وانطباعات وذكريات، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٥، ص٣.

(٢) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، مدونات رحالة في القارة العجوز، دار الوعي للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٤، الرياض المملكة العربية السعودية، ص٥

(٣) سميرة أنساعد، الرحلات الحجازية في الأدب الجزائري، من القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر الهجريين، بحث في مضامين الخطاب الرحلي وخصوصيات الأسلوب، الوكالة الإفريقية للإنتاج السينمائي والثقافي، ط١، ٢٠١١م، الجزائر، ص ٢١، ٢٢.

ونقل مطبّقاني لرحلاته يعود إلى رغبته في كشف بعض ملامح المجتمع الغربي والأمريكي، والتعريف بالحركة الثقافية العلميّة لهما، ولفْتِ الانتباه إلى عظيم اهتمامها بقضايا الشرق الإسلامي «اطّلعت على النشاطات الاستشراقية في كلّ من إيطاليا، وألمانيا، وتعجّبت لماذا ينفق الغرب كلّ تلك الأموال لدراستنا، ويستضيف باحثين عرب، ومسلمين ليقدّموا دراساتٍ وبحوثًا عن بلادهم»[1].

إشراك المتلقي في الرّحلة يدفع بالرّحال إلى ذكر مكاسبها وفوائدها التي جناها بعد مشقة وعناء «ماذا أفدتُ من هذه الرحلة، وما فيها من متع ومشاقّ، أسست لصلات علميّة، أرجو أن تستمرّ، وتكون فيها فرصة لتقديم معلومات عن الإسلام، وشريعته إلى الغربيين، وتقديم وجهة نظر لا يسمعونها عادة، حيث إنّ معظم مَن التقيت بهم من المتأثّرين بالفكر الغربي»[2].

تدوين الرّحالة لرحلته رحلةٌ أخرى في عالم الذاكرة، والوعي الفكري، والنضج الثقافي والنقد الاجتماعي يُكشف من اختياره للمشاهد التي يدوّنها، وسلّط الضوء عليها «ولكنّ الحقيقة أنّ رحلتي إلى كلّ مِن إيطاليا وألمانيا كانت هي الانطلاقة الحقيقة للكتابة عن الرحلات»[3].

وتدوينُ الرحلة مهامّ شاق يضاف إلى عناء الرحلة وتعبها، لأنّ الأمر يتعلق بالنقل المنظّم الذي وجب أن يكون أمينًا للثقافة المغايرة، وهذا النقلُ يصاحب القراءة والتأويل والتمثيل «لقد كان الهمّ الأساس الذي يواجه الرّحالة هو عملية النّقل المنظّم للصورة المخالفة والمعارضة للثقافة التي أنتجته»[4].

---

(١) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف مدونات رحالة القارة العجوز، ص ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) بيير جوردا، الرحلة إلى الشرق، رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، ص٧.

نقل مازن مطبّقاني في رحلاته مظاهرَ الثّقافتين الأمريكية والأوروبية، وعمد في ذلك إلى نقد ثقافي ينظرُ فيه أولئك الذين درسوا مجتمعنا العربي الإسلامي، واهتمّوا بنقده، وهو في ذلك يأمل أن ينقل الصّورة الحقّة لمجتمعهم إلى أبناء الأمّة الإسلامية «تحدّثت فيما مضى عن بعض مظاهر الحياة في أمريكا، وأتيت بصورٍ من حياتهم تدلّ على مدى تفسّخ الشعب آملًا أنْ يرى أبناء الأمّة الإسلامية الحضارة الغربية بالمنظار الحقّ الذي لا تخيب الرؤية من خلاله»[1].

ولا يمكن أن يثبت الرحّالة على طريقة معينة في تدوين الرحلة، وذلك لاختلاف الرحلة ودواعيها، وتباين أمْكنتها، والجمهور الموجّه إليه هذه المشاهدات «إنّه لا يمكن فرض طريقة تدوين معيّنة، وطريقة التّدوين المثالية هي تلك الطّريقة التي يتّفق عليها الرحالون عمليًّا في إبداعاتهم لعلّ أهمّها مراعاة الجمهور الموجّه إليه هذه الأعمال»[2].

ويركّز مازن مطبّقاني جهوده في نقل رحلاته على صورة الدّراسات الاستشراقية ومواضيعها وأصحابها، والحرص الشّديد على الإفادة من مؤلّفات المستشرقين «وحرصت على الإفادة من هذه الزيارة، فطلبت قائمةً بما يوجد في المكتبة عن مكّة المكرمة والمدينة المنورة بأقلام الرحّالة الغربيين، والمستشرقين، ودار حوارٌ بيني وبين الأستاذ خليل تادروس[3] عن الاستشراق، وأهمية كتابات إدوارد سعيد في هذا المجال، وأشرت إلى أهمية نقد الاستشراق باللّغة العربية الذي ظهر في كتابات مصطفى السّباعي، وبعض علماء الأزهر»[4].

---

(١) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، مشاهدات وقراءات وانطباعات وذكريات، ص ١٥.

(٢) ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار النشر للجامعات المصرية، مكتبة وفاء، ط١، ١٩٩٥، ص ١٥.

(٣) خليل تادروس، أستاذ مساعد، رئيس قسم الشرق الأدنى بمكتبة الكونجرس، قسم الشرق الأدنى وإفريقيا، من كتاب مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، ص ٩٦.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهو في ذلك يخاطب أبناء أمّته من المهتمين بالحضارة الغربية إعجابًا أو نقدًا، ومن المنشغلين بالخطاب الاستشراقي، ومن الواعين بأهمية الموقف في علاقات الغرب بنا.

ومازن مطبّقاني كتب رحلاته معتمدًا على كلّ أنواع التدوين[1] التي يعتمدها الرّحالة في تقييد رحلاتهم كتابة، واسترجاع أحداثها، واستنطاق ذاكرة معالمها، حتّى لا يموت ماضيها ويبقى حاضرًا. ونلفى لديه التدوين الزماني والمكاني «وصلت بيزا وكان الوقت نهارًا، وبيزا مدينة سياحية يأتي الناس من أنحاء العالم لمشاهدة برجها المائل، والكاتدرائية القريبة من البرج والمتحف، والدخول إليها برسم هو اثنان من اليوروات، فتعجبت أنْ يجعل النصارى كنيستهم مكانًا ليدرّ الدخل، أو الكسب المادي، وتذكّرت من أنّنا نترفّع بالمسجد أن يكون مكانًا لمثل هذه الأمور»[2].

والتّدوين الموضوعي: «جئت إلى جامعة ليدن لأكتب عن الدراسات العربية والإسلامية فيها، ووجدت أنّ الأقسام التي تهتمّ بالعالم العربي والإسلامي كثيرة، فمَن الذي يستطيع أن يحصي ما فيها من نشاطات، ووسائل، ومحاضرات، ومؤتمرات؟»[3].

والتّدوين الانتقائي «كان حديثي في المبحث السابق يبحث في تجربة شخصية استطعت من خلالها النّفاذ إلى أشياء كثيرة في المجتمع الأمريكي، ومع أنَّ ما كتبته حتى الآن ليس إلَّا بقايا ذكريات دوّنت بعضها في دفاتري، والبعض الآخر بقي في خبايا الحافظة ينطلق من مكْمَنه كلّما أثار الحافظة أمرٌ مهم»[4].

وإنِ اختلفت أنواعُ التّدوين إلَّا أنّ الطّابع النقدي لهذه الرحلات يبدو واضحًا في كلّ مشهد من مشاهدها للرّوح النقديّة التي نستشفها في هذا التدوين، وللأحكام النقديّة

---

(١) أنواع تدوين الرحلة، جاء ذكرها في كتاب ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري ص ١٣.

(٢) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، مدونات رحالة في القارة العجوز، ص ١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٤) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، ص ٦٧.

التي تلازم كلّ رحلة وبذلك يتصدّر الطابع النقدي هذه الرحلات، لأنّه الدافع القوي لها، والمحرك الأساس للرحّال الذي جال في ديار الغرب بحثًا عن ضالّته في ممارساته النقدية للخطاب الاستشراقي، وهذا الطابع نلمسه في كلّ رحلات مطبّقاني لامتلاكه الحسّ النقدي الذي يتجدّد ويتقوى في كلّ رحلة لملاحظاته الدقيقة التي تنمّ عن رصد لملامح الحركة الاستشراقية «وعندما حضرت أوّلَ مؤتمر لي في هولندا، ورئيس المعهد باحثٌ إيراني، ويمكن للإنسان أنْ يتساءل: هؤلاء الذين يزعمون أنَهم يريدون دراسة الإسلام، وفهمه، فما هي معاييرهم فيمَن يجتذبون من أبناء الأمّة ليعملوا معهم؟»[١].

وذلك مما يجب أنْ يتزوّد به الرحّال عدّةً في رحلته، حتى تكتسي المنفعة والتميز، وتنمّ عن تجربة صاحبها وخبرته «لعلّ أهمّ ما يجب أنْ يتحلّى به الرّحال امتلاك روح الناقد البصير، وإذا لم تكنْ هذه الروح كامنةً فيه قبل تحرّكه؛ فإنّ الرحلة كفيلةٌ يبثها في نفسه، والحكم النقدي الصادر عنه، ينتج عن تفاعل صحي بين خبرتين»[٢].

وتختلف كلّ خبرة عن الأخرى، في مدى ارتباطها بالإطار الزماني للرحلة، فالخبرة الأولى تسبقها، أمّا الخبرة الثانية فتلازمها «الخبرة السابقة تتمثّل في كلّ ما اكتسبه الرّحال قبل خروجه، والخبرة المضافة تتمثّل في كلّ ما اكتسبه الرّحال من لدنْ شروعه في الخروج، وقد يكون هذا الحكم انطباعيًّا، أو موضوعيًّا، أو متأملًا، ولكلّ حكم رصيده من الأهمية والمصداقية والدلالة على توجّهات الرّحال. إنّ ما يميز الرّحال الحقّ عن الّرحال المزيف كونه مستطيعًا نقد ما يرى هو لا يكتفي بالمشاهدة والوصف، ولكنّه يتعداها إلى التفسير والنقد»[٣].

الخبرة الأولى نلمسها لدى الرّحال مازن مطبّقاني نابعة من اختصاصه في الدراسات الاستشراقية، واهتمامه بباحثيها، وروّادها «لمّا اخترت التخصّص في الدراسات

---

(١) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، مدونات رحالة في القارة العجوز، ص ٥٢.

(٢) ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ص ٥٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٦.

الإسلامية لدى المستشرقين (علماء الغرب)، ومعرفة هذه الفئة من الباحثين لا تتأتّى بالقراءة والاطّلاع فقط، فلا بدّ من الارتحال إليهم، واللّقاء بهم، وحضور محاضراتهم، وندواتهم، ومؤتمراتهم، ودراسة المناهج الدراسية التي يقرؤونها، والكتب التي يوصون بقراءتها، وكذلك الحوار معهم، ومع تلامذتهم»[١].

الخبرةُ هذه تكشف لنا عن **النّسق المضمر** المتمثّل في **آليات نقد الخطاب الاستشراقي لدى مازن مطبّقاني**، الذي تبنى دعائمه على الرحلة، أي الانتقال إلى ديار المستشرقين ومواطنهم، وهذا الانتقال مؤسّس على الحركة، والمخالطة في عقر دارهم، والحركة في ذلك لا تقتصر على الجانب الفيزيائي فحسب، بل تتعدّاه إلى جانب عقلي يوجّه الأحكام النقديّة، بحضور وعي وقّاد، مهمته تكمنُ في الرصد والتحليل، والتفسير «الحركة جوهرُ الرّحلة، وهذه الحركة ليس على المستوى الديني فحسب، وإنّما يجب أنْ تشمل المستويات كافّة، لا بدّ أن تعمل جميع الحواس بطاقتها القصوى، وأنّ قوّة حركة الرحلة ليست على وتيرة واحدة»[٢].

والحركة في رحلات مطبّقاني وظّفت جميع الحواسّ بوتيرة متساوية القدر، فجاءت ردود فعلها تحقّق التوازن من مشاهدات، وقراءات، وانطباعات، وذكريات.

الخبرة الثانية هي التي تضاف إلى الخبرة الأولى، وهي التي يكتسبها الرّحال أثناء وبعد رحلته، وهي لدى مطبّقاني تمثّلت في مخالطة المستشرقين، وتردّده على دورهم، وحضوره ندواتهم ومشاركته ورشهم، وسماعه محاضراتهم، فانتهكَ المألوف في «مدوّنات رحّالة في القارة العجوز» التي سماها «خارج عن المألوف» عدوله وانزياحه تدْويني اهتمّ فيه بنقل صورة الدراسات الاستشراقية في كلّ من أمريكا وأوروبا، والتعريف بمعاهدها،

(١) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، ص ٤.

(٢) ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ص ٢٦.

وجامعاتها «المألوف في المدوّنات الخاصة بالرّحالة هو وصف المكان، والنّاس وعاداتهم، وطرائقهم في الأكل، واللباس ونحوها، كما هو معروف في أدب الرحلات، لكن هذا الكتاب يخرج عن هذا العرف بطبيعة الرحلات التي قام بها المؤلف فقد شارك في مؤتمرات للاستشراق في أوروبا، ولذا كان وصفُه للمؤتمرات، وموضوعاتها، والمشاركين فيها، وهو مدونة رحلات المؤلّف لمؤتمرات، وورش عمل، وندوات في إيطاليا، وهولندا، وبولندا، وإسبانيا، وفرنسا»[1].

هذا الانزياحُ يصاحبه وعي كبير بانتقاء ما ينقله الرّحالة، تحقيقًا لأهدافه النقديّة، التي ترصد الحركة الاستشراقية في مرابعها «الرحلة حالةٌ عقلية، بمعنى أنّها ليست ضربًا من تغييب الوعي، بل هي محاولةٌ لإعادة هذا الوعي في صورة قوية»[2]، فيتجسّد بذلك القصد المحرّك لهذه الرحلات التي قام بها، والقصد هنا التعرّف على الغربِ عن قرب، وحركته الثقافية، ونشاطاته العلمية «لا يسافر الإنسان إلّا في غرض، والغرض هو المحرّك، فالسّفر هو الانتقال من موضع الإقامة، مع ربط القصد بمقصد معلوم»[3].

والغرض الذي حرّك مازن مطبّقاني في رحلته، دراسة مواقف المستشرقين التي صادفها في مؤتمراتهم، وورشهم لأنّ المواقف حبلى بالفلسفات الفكريّة، والتيارات النفسيّة، والجوانب الاجتماعية، التي إن تمّ التوصّل إليها، وتحليلها، تمكّن الناقد من غرضه في معرفته سلوك الآخر «يعتقد كثير من الباحثين أنّ دراسة المواقف هي من أهمّ الدراسات الاجتماعية والنفسية وتنبع أهميتها لما يعتقد من علاقة قوية بينها وبين السلوك، إذ أنّها الموجّه والمدبّر لسلوك الإنسان، وكذلك المنبئة عنه»[4].

---

(١) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، مدونات رحالة في القارة العجوز، ص ٢٠٩.

(٢) ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ص ٢٧.

(٣) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الربع الثاني، الكتاب السابع، آداب السفر، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط١ ١٩٨٨، ص ٢٢٤.

(٤) علي رزق، نظريات في أساليب الإقناع، دراسة مقارنة، دار الصفوة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٤، ص ٢٥.

ومن نماذج دراسة الرّحال للمواقف عنّ لنا حضوره ببرلين «كان موعد المحاضرة التي قدمت من أجلها إلى برلين وهي «الحرية الأكاديمية في الولايات المتحدة بين الإكراه والخصخصة» دراسة حالة الدراسات الشرق أوسطية والإسلامية في الجامعات الأمريكية، بعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م»[١].

والمواقف التي نسجلها في هذه الرحلة، نستشفها من حديثه عن المناقشة التي تلت المحاضرة، وهي تعبّر عن وظائف تكشف عن قيم معينة، تفيد الناقد، وتعبّد له طريق النقد الوعر، الذي يوجهه في دراسة الآخر «تشكل المواقف عاملًا مهمًّا في العلاقات الإنسانية والتفاعل الاجتماعي، فضلًا عن أنّها تلخيص لمجموعة من العقائد، فإنّها مهمّة للتكهن بسلوك وتصرّفات الأفراد»[٢].

ومما دار في المناقشة مداخلة الرّحالة في ذكر أسماء مثلت هذا الهجوم على الحريات الأكاديمية في دراسة الإسلام «وعندما حان موعد النقاش طلبت الإذن لأسأل، فقلت له: كنت أتوقع منك أن تذكر أسماء بارزة في الهجوم على الحرية الأكاديمية مثل برنارد لويس، ومارتن كريمر، ودانيال بايبس Daniel Pipes، أمّا الهجوم على الإسلام فهو أقدم بكثير من الهجوم على الحرية الأكاديمية، وأذكر محاضرة برنارد لويس في الكونجرس الأمريكي عام ١٩٩٠م، التي عنونها «نظرة المسلمين للحضارة الغربية، ولماذا يكره المسلمون الغرب؟»»[٣].

اهتمام الناقد واضح بأولويات المواضيع، فهو يلفت الانتباه إلى مناهج المستشرقين في تناولهم الدراسات الإسلامية، وابتعادهم عن الموضوعية، وخضوعهم إلى سطوة العرقية والعصبية، وطريقته مباشرة، في هذا النقد بعرضه حقائق تاريخية، لكن في الموقف نفسه،

---

(١) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، مدونات رحالة في القارة العجوز، ص ٢٧.

(٢) علي رزق، نظريات في أساليب الإقناع، ص ٢٦.

(٣) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، مدونات رحّالة في القارة العجوز، ص ٢٨.

يبدو نقده متلمسًا طريقة غير مباشرة، وهي طبيعة عملية قياس الموقف، التي تتوزع إلى وجهتين وجهة مباشرة، ووجهة خاضعة للقياس «تقسم عملية قياس الموقف إلى طريقتين: الأولى مباشرة يسأل المرء بواسطتها أن يصف موقفه، أو يعبّر عن رأيه تجاه قضية معينة، أو أي شيء آخر؛ والطريقة الثانية غير مباشرة، إذ يحاول الباحث التعرّف على الآخرين دون معرفة أولئك الأشخاص بأنّ مواقفهم خاضعة للقياس، حتى أنه في بعض الحالات يظنّ المرء أنّ الباحث يريد معرفة أشياءأو مواقف غير مقصودة حقيقية»[١].

عندما ذكر الرّحال أسماء مستشرقين عرف عنهم التعصّب والابتعاد عن الموضوعية وتجاوز العلمية في دراساتهم الاستشراقية، أثناء مناقشة المحاضرة المقدمة ببرلين التي كان موضوعها الحرية الأكاديمية، واختيار الدراسات الشرق أوسطية نموذجًا، ثمّ نقد موقف الآخر الذي مثلته مديرة الحوار «ولويس هو مخترع مصطلح صدام الحضارات، وهنا تدخّلت مديرة الحوار وقالت: لا نحبّ هنا ذكر أسماء الأشخاص»[٢].

الموضوع متعلّق بالحرية الأكاديمية، والمديرة تمنع من ذكر الأشخاص، فأين الحرية التي تصبو إليها، يحتفظ الرّحال الناقد بتحليلاته التي يرجعها إلى غلبة الذاتية على حكم المديرة، وإلى طبيعة المذكورين «لأنّها ألمانية، ولأسباب تخصّها»[٣].

استبعاد أسماء خاصّة من النقد يعود إلى انتماءاتها الدينية، والفكرية، ومراكزها السياسية ونفوذها، وإن تمّ النقد فيُرفض أو يُمنع، رغم أنّ هذه الانتماءات تكون مضمرة لا يتوصل إليها إلّا بالدراسات التحليلية «على الباحثين في الاستشراق استخلاص هذا الانتماء الديني والفكري إلّا بمزيد من تحليل الكتاب، وهذا يحتاج إلى المزيد من التخصص

(١) علي رزق، نظريات في أساليب الإقناع، دراسة مقارنة، ص ٢٠.
(٢) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، مدونات رحالة في القارة العجوز، ص ٢٨.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في الأفراد من المستشرقين على غرار ما قام به مازن مطبّقاني، الذي درس لنا برنارد لويس دراسة علميّة أظهر فيها انتماءه الديني، والفكري، ولم ينل عملُ مازن مطبّقاني الانتشارَ المتوقّع له لأسباب عدّة، لعلّ منها أنّه تعرّض لمفكّر صهيوني محمي على أنَّ هناك مفكّرين محميّين لا يصلهم النقد، وإن وصل فإنّه لا ينتشر»[١].

ويبدو الرّحالة حريصًا على نقل الصورة الحقَّة لهذه المحاضرة، على الرغم من امتعاض مديرة الحوار تسمية بعض الشخصيات، إلّا أنّ المحاضر أشار إليهم «أجاب المتحدّث باقتضاب ولكنّه فيما بعد عندما تحدّث عن الكتاب، وأشار إلى بحث لجويل بنين[٢] Joel Benin عن هؤلاء، وأنَّه ذكرهم واحدًا واحدًا، وبنين يهودي، وكان رئيسَ رابطة دراسات الشرق الأوسط، ولا يتعاطف مع إسرائيل، لذلك يهاجمه الصّهاينة، ويهاجمهم»[٣].

ونحن من خلال هذه الالتفاتة نستشف أنَّ الحرص على الصّدق في نقل الروايات من أهمّ آليّات نقد الخطاب الاستشراقي.

التزم مازن مطبّقاني في رحلاته الهدوءَ، والرزانة في مشاهداته، لأنّه انتهك المألوف أثناء ذلك أيضًا بمداراته الآخر، على الرّغم من الاختلاف والتعارض، وذلك لأسباب

(١) علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب، منطلقات العلاقة ومحدداتها، ص ١٧٥.

(٢) جويل بنين Joel Benin هودونالد مكلوكلين من عائلة يهودية أمريكية، أستاذ التاريخ وأستاذ تاريخ الشرق الأوسط في جامعة ستانفورد من ٢٠٠٦– ٢٠٠٨ شغل منصب مدير دراسات الشرق الأوسط، وأستاذ التاريخ في الجامعة الأمريكية في القاهرة، وقضى ستة أشهر من العمل في كيبوتس وهي مؤسسة تسند إليها الحركة الصهيونية، درس اللغة العربية في الجامعة، وحصل على الشهادة الجامعية الأولى له من جامعة برنستون في عام ١٩٧٠ وقضى صيف عام ١٩٦٩ لدراسة اللغة العربية في الجامعة الأمريكية في القاهرة انتقل إلى إسرائيل بشكل دائم، انضم الى أعضاء آخرين من هشوميرهتسعير في العيش والعمل في كيبوتس هناك، على مواجهة المواقف التي ضربه بأنها الازدراء للفلسطينيين، عاد إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٧٣، وتولى ماجستير من جامعة هارفارد في عام ١٩٧٤، وبعد عمل في مصانع السيارات في ديترويت، وحصل A.M.L.S. له والدكتوراه من جامعة ميشيغان في ١٩٧٨ و١٩٨٢، على التوالي وقد درس أيضًا في الجامعة العبرية في القدس https://en.wikipedia.org/wiki/Joel_Beinin

(٣) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، مدونات رحالة في القارة العجوز، ص ٢٨.

عدّة أهمّها عدم تحويل الأنظار إليه، وهو في قمّة الرصد والانتباه، حتى لا يتعكّر صفو هذا بردودِ أفعال الآخر التي تشكّل مجهولًا، لا بدّ من الاحتراس منه، ما يعبّر عن الفطنة والنباهة «ولم أتحدّث في أثناء الجلسة لأنَّني كنت أشعر أنّني لو قلت شيئًا لقالوا: ما الذي أتى بهذا الأصوليّ المتطرّف إلى اجتماعنا؟ ولا بدّ من الكياسة في مثلِ هذه الأماكن، وربما وصل بهم الغضبُ إلى محاولة إخراجي من القاعة، فما كان الجوّ مناسبًا لأي اعتراض»[1].

وإنِ اجتهد الرّحالة في تصميم رحلاته، وتنظيم نشاطاته، ومعرفة الأماكن المتنقل إليها ومبادرة التواصل بالآخر، قبل الانتقال، إلَا أنّ الخوف من المجهول كامن في نفسيته، وبخاصّة إذا ما أدرك أنّه في دار مَن يخالفه عقديًّا، وفكريًّا، واجتماعيًّا، وقتئذٍ تتمكّنه الرهبة في اكتشافاته للعوالم المجهولة، وإنْ حرص كلّ الحرص على معرفتها، وسبْر أغوارها قبل الرحلة «عندما تأخذ الرحلة صاحبها بعيدًا عن المألوف إلى عالم الآخرين تكون إشكالاتها كامنةً في طيّاتها، فالرّحال الذي يصبو إلى رؤية مشاهد جديدة إنّما يتحرّك نحوها، وفي نفسه رهبةٌ من معالمها التي يجهل. إنّه يتطلع إلى غير العادي إلى الشّذوذ، والاستثناء، والتّنافر، والتعارض مع إدراكه بأنّه متى جابه هذه الانحرافات فلا بدّ لها أن تنالَ منه، ولهذا راح يلتمس ما يجعله يمتنع عليها، ويحتفظ بتماسكه خلال رحلته»[2].

حسن التّعامل مع المجهول الذي يباغت الرّحالة كلّ فينة، وأخرى لا يؤثر في خلخلة برنامج الرّحلة النقديّة، ومن هذا التعامل الكياسة التي تمثّلت في اختيار الوقت المناسب، واللغة المناسبة للخطاب المعارض، الذي يتقن إدراجَ الحجّة المفعمة بالمنطق، والاصطبار في كبح الرد. تقنية موضوعية إلى أنْ يحين الوقت المناسب حتى يطرح دون انفعاليةٍ

(١) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢) رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، لفّق تسد، تر: صباح قباني، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط٣، ١٩٩٣ ص ١٧٣.

واندفاعية «ولكن خارج القاعة شاء الله أنْ يكون معي كتيبٌ صغير بعنوان «موقفنا من المشروع الوطني لإدماج المرأة في التنمية» فقدّمت الكتيب إلى رئيسة الجلسة، فقالت: ما هذا الكتيب؟ قلت لها رأيٌ للعلماء المغاربة يعترضون على المدوّنة، فقالت: لماذا تروّج لهم؟ قلت لها: أنا لا أروّج لهم، ورأيي أنّه لا رأي لي حتى أقرأ المشروع كاملًا، ولكن في جلسة علميّة، كان ينبغي أن يكون هناك توازن في عرض وجهات النظر، فكما سمحت بوجهة النظر المؤيّدة للمشروع كان ينبغي وجود الرأي المعارض»[١].

احترم الرّحال المجهول، ولم يستهنْ به، ولكنّه لم يتوانَ في طرح نقده، وتذكير المنظمين بشروط النّقد، والمتمثلة في ضرورة حضور الرأي والرأي الآخر.

ومردّ ذلك إلى التّوازن النفسي الذي تمتّع به الرّحال في رحلته، لأن تمكّن الخوف منه كان ليمنعه عن أداء مهامّه، والذي جعله يستوعب حقّ الاستيعاب الدور الذي ينتظره، وهو ينتقل من مكانٍ إلى مكان في ديار الغرب، الذي اطّلع على أسلوبه في دراساته الاستشراقية قبل الانتقال إليه، ما خفّف عنه حدّة الارتباك والتوتر «وكان سبيله إلى ذلك، هو أن يستوعب النموذج الذي في متناول يده لمدينةٍ ما قبل أن يصل إليها، ويجعل منه مرجعه الذي يعود إليه، وتعويذته التي تدفع عنه غوائل الارتباك، والتلوث خلال ترحاله»[٢].

والتخوّف المبالغ فيه يشلّ حركة الرّحال، ويقيّده بمكتسباته القبلية، لأنّه يعجز عن تسخير طاقاته الكامنة لتكتشف وتطّلع، وتفوز برؤية واضحة لا يشوبها أي شيء «وإذا كان تخوف الرّحال بالغًا، وحيّزه واضحًا؛ عندئذ لا يرى أمامه سوى ما تخيّله هو، أو ما خلّفه أقرانه من صور للأماكن التي يمرّ فيها»[٣].

---

(١) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، مدونات رحالة في القارة العجوز، ص ١٦.

(٢) رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، لفق تسد، ص ١٧٣.

(٣) المرجع السابق، الصفحة السابقة.

التوتّر سلطانُ الذّاتية، ومِقود الارتباك، فهل يتخلّص من ذلك الرّحالة؟ فالرحلة بتنوع مظاهرها، واختلاف دوافعها، وتميّز أمكنتها، إلّا أنّ خلوّها من الذاتية ينذر وجوده، وذلك للطابع الفردي الذي يتّصل بها، ووجوده دفع للكشف الخارجي، فطبيعة الذات تبين القدرة على معرفة الآخر، الذي يصبو إليه ناقد الاستشراق، ويهدف إلى تحليل مناهجه، وتبيان منطلقاته «الرحلة ذات طابعٍ فرديّ ذاتي، لأنّ الكشف الخارجي الحقيقي لا يتأتى إلّا بعد الكشف الداخلي، إنّ رحّالاً لن يصلَ إلى حقيقة يعتدّ بها إلّا إذا عرف حقيقة نفسه أولًا، إنّ حرية الاختيار، والتوجه والاعتماد على الذّات في توفير نفقات الرحلة، والسعي لمواجهة الصعاب، والتّخلّص من المأزق، والتّجريد، والاستقصاء؛ كلّ ذلك سيساعد على اكتشاف الذات، فالرحلة إحدى صور تأكيده لذاته في مواجهة النّاس»[1].

واكتشاف الذات لدى الناقد مطبّقاني، نجد ملمحًا من ملامحها في بعض رحلاته التي اجتهد فيها للبحث عن نفسه في صخب الحضارة الأجنبية، حتى يجد له ما يعينه لمجابهتها وهو المقبل عليها إقبال الفاحص الناقد «بعد أن عشت في المجتمع الأمريكي سنوات عدّة، وتأثّرت ظاهريًّا بحضارتهم، وأصابني ما أصابهم من الضّياع رحت أبحث عن نفسي، وعن منقذ من جحيم الحياة، واستغرقني التفكير أيامًا طوالًا، حتى وجدت الحلّ في القيام بمغادرة فردية أجلو فيها عن نفسي الهموم المتراكمة، وأشبع فيها روح المغامرة، كما أنّ اعتيادي على الحياة الناعمة الهادئة الخالية من الإثارة، والتشويق كل ذلك جعلني أقرّر أن أخرج في رحلةٍ من مدينة فينكس بولاية أريزونا إلى مدينة سان فرانسيسكو بولاية كاليفورنيا»[2].

اختبار النّفس في جوّ الإثارة والتشويق، مجدٍ في رحلة تمتحن الذّات، التي تتكشف في تجاربها، والذّاتية تلازم الرحلة كيفما كانت وجهتها، تنطلق من الرّحال في رسالة إلى

(١) ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ص ٥٠.
(٢) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، مشاهدات وقراءات وانطباعات وذكريات، ص ١٦.

المتلقي وتعود إلى صاحبها، وتستقرّ لديه كلّما أوغل التعمّق في المجهول «تتّصف رواية الرحلات والتي هي أساس حديث الرّاوي إلى نفسه، بأنّها دائرية الحركة، بمعنى أنّها بعد أن تنطلق من ذات المؤلف، وتلامس سمع القارئ لا تلبث أنْ تعود إلى هذه الذات، وتدخل في عمقها بقدر ما يلحّ الراوي في عمق المجهول»[1].

في نهاية الرحلة يرى الرّحال أنّه تكوّن تكوينًا تطبيقيًّا بفضل مشاهدها، التي جعلته ينتقد ذاته، ويواجه جمودها، ويرجعها إلى جادّة الصواب، ما يؤهّله إلى النجاح في نقد الآخر «وواصلت الرحلة حتّى نقطة البداية، وأنا لا أكاد أصدّق أنني قمت بمغامرة كهذه، مملوءة بالمشاهدات المثيرة، والدروس، والعبر على غير علم بأنّني سوف أغيّر منهاج حياتي يومًا ما، وتكون هذه الرحلة جزءًا من العوامل التي أدّت إلى عودتي إلى الطريق المستقيم»[2].

وجودُ الذاتية في الرحلة لا يمنع الرّحال من التصرّف بحكمة بعد معرفته بمن يرتحل إليهم وإصدار الأحكام عليهم، إذا كانت هذه الذاتية تخضع لمعيار الرشد «إنّ الفردية والذاتية، لا تعني أن يكون الرّحال شاذًّا في تصرفاته، بحيث يبدو غريبًا، إنّما عليه أن يتصرّف، كما يتصرّف أهل البلاد التي يحلّ بها، وأنْ يختلط بهم، ويتعرّف عليهم، حتى يتيح له ذلك فرصة للحكم الدقيق»[3].

وانبعاثًا من الذاتية فضّل مازن مطبّقاني الاحتكاك المباشر بالآخر، لمعرفته عن قرب وتبيان طريقة تواصله مع مَن يختلف عنه، وقد يكون ذلك اختيارًا آخر للرّحال «وأذكر هنا أنّ من أهمّ شروط الرّحلة ألّا أبيتَ في فندقٍ أو مكان أدفع فيه أجرًا، وذلك لأختبر قدرتي على التقرب إلى النّاس، ومدى تقبّلهم للغريب، وأودّ أن أذكر هنا أنّ مواردي

---

(١) رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، لفق تسد، ص ١٧٣.

(٢) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، مشاهدات وقراءات وانطباعات وذكريات، ص ٢٦.

(٣) ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ص ٥١.

الماديّة كانت جيدة؛ حيث كان بإمكاني أن أذهب لأيّ مصرف، وأسحب المبلغ الذي أريد، كما كانت لديّ الوسيلة لأقيم في واحدٍ من ثلاثة فنادق تنتشر في معظم المدن الأمريكية، ولكني كما أسلفت فضّلت أن أتعرّف إلى النّاس، وأحتكّ بهم عن قرب»[١].

وينجح الرّحال في هذا الاختبار، ما إن توفّق في تحصين مناعة نفسه، حتى إن وقع في لهب الحضارة الأخرى لا يحترق، لأنّ الإقدام على نقد أصحاب هذه الحضارة في تناولهم حضارتنا يحتاج إلى حصن منيع من السقوط الحر.

ونتساءل: هل ستطغى هذه الذاتية على بحثه الذي يعنى بدراسة علاقات الشرق بالغرب؟ أم سيتخلّص من كلّ مكتسباته السابقة المعبّرة عن انتماءاته الثقافية، والفكرية؟ مع أن بعض الباحثين يستبعد ذلك «الباحث في الشأن العلاقي بين الشرق والغرب، مهما حرص على أن يبدو موضوعيًا، فإنّ الانتماء الثقافي، وربّما الجهوي، والهوية، والدّين قد تطلّ برأسها في سياق الطرح، والنقاش، لذا فإنّ المهمّ هنا ليس الحياد العلمي بالمعنى الصّارم للمفهوم، وإنّما الشفافية في الأطروحات حتى لا يختلط الذّاتي بالموضوعي، فتختلط الأوراق»[٢].

الانتماء الديني والثقافي يبدو جليًا في رحلات مازن مطبّقاني، فهو يبدو متأثّرًا بالإسلام فكرًا، وطرحًا، ونقدًا؛ تأثرًا كبيرًا «جاء الإسلام فخلّص هذه الأمةَ من شرور العصبية، وأرسى دعائم أعظم مجتمع إنساني يبنى على التّآخي في الله، وعلى رابطة العقيدة، والدين، والفكر، حتّى إنّه جعلها أقوى من رابطة الدم، والنّسب، والإسلامُ افترض الأخوة بين المسلمين جميعًا، وهذا ما لم تصل إليه أمّة أخرى»[٣].

---

(١) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، مشاهدات وقراءات وانطباعات وذكريات، ص ١٧، ١٨.

(٢) علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب، منطلقات العلاقة ومحدداتها، ص ١٠.

(٣) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، مشاهدات وقراءات وانطباعات وذكريات، ص ٩.

الانتماء يصعب التجرّد منه، والتّخفيف من تأثيراته؛ لأنّ الأمر يتعلق بمن يجابهه ويحاربه، ولكنّ الشفافية مطلوبة؛ لأنّها تعبر عن حدّة الانتماء في هذا النقد، وهي لدى مطبّقاني شفافية في الطرح، وشفافية في الطّارح، فشفافية الطرح لدى مطبّقاني تكمن في تجديده لأسلوب النظر إلى العلاقة مع الغرب «إنّ إسلامنا عظيم، ونحن عظماء ما سرْنا على نهج الله وشريعته، ونظرنا إلى العالم بمنظارنا نحن»[١]، فبذلك يسهل التعرّف على طريقةٍ ومصدر الدراسة، المؤكّد على أهمية الحوار الذي يبني دعائمه من الإسلام «والحوار مع الغرب إنّما ينطلق من أمر الله– عزّ وجلّ– لعبادة المؤمنين أن يدعو أهل الكتاب: ﴿**قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾[٢]»[٣].

والشّفافية تتمثّل في الاعتراف بوجود بعض الأخطاء التي وجب تصحيحها «لقد أكدت لي هذه الرحلة ضرورةَ اللقاء بين الباحثين في العالم الإسلامي ونظرائهم في العالم الغربي، لما في ذلك من فرصةٍ لتبادل الأفكار، وتصحيح بعض المفاهيم الخاطئة لدى أيّ طرف من الأطراف»[٤].

وشفافية الطّارح تبين الهفوات، والنقائص التي وجدها في رحلاته، وأهمها معرفة المجتمع الإسلامي «فهمت من هذه التجربة أنّ السنين التي قضيتها في أمريكا كنت أثناءها في حاجةٍ ماسّة إلى العقيدة الصادقة، وإلى التحلّي بالأخلاق الحسنة، وإلى معرفة أبناء أمّتي، وآمالهم، وتطلّعاتهم»[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٦٤.

(٣) المصدر السابق، ص٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥.

معرفة المجتمع الإسلامي لديه أولى وأحقّ؛ لأنّ أصل غايات هذه الرحلات، الدفاع عن هوية المجتمع الإسلامي، وذلك بالتشبّث بقيمها، ومبادئها، حتّى يتأهل المرء إلى نقد خصومها.

فهو لا يتأهل إلى هذا النقد حتّى يسمو إلى أصحابه، ويحتكّ بذوي الاختصاص فيه ويستفيد من خبرتهم «استمرّت صلتي بقاسم السامرائي[١] حين قمت بترجمة المقال الثاني في نقد المستشرقين النّاطقين باللغة الإنجليزية، وأردت نشره، فأحببت أنْ أعرف عنوان الدكتور عبد اللطيف الطّيباوي، فأخبرني أنه قد انتهى من ترجمة المقالين، ودمجهما في كتاب سيصدر من جامعة الإمام، وأرسل لي صفحة من ترجمته، وقال بصراحة: قارن بين ترجمتي وترجمتِك، كان محقًّا؛ هو حصل على الدكتوراه من بريطانيا قبل أربعين سنة، ولغته بلا شكّ أقوى، وأرقى من لغتي، فترجمته أفضل»[٢].

الإصرارُ والثقة بالنفس آليةٌ من آليات نقد الخطاب الاستشراقي نلمسها في رحلات مازن مطبّقاني من خلال استجماع قواه كلّما نابته نائبةٌ من نوائب الرحلة «وتحدّثت عن لقائي بالمستشرق كوننجز فيلد von kanningsveld[٣] وكيف قمعني قمعًا، وأنّني خرجت من عنده هائمًا في شوارع ليدن حتى كأني أكلم نفسي، وما أن انتهى النّهار حتى استعدت بعض الثقة في نفسي، وقلت هل كل ليدن هي كوننجزفيلد؟ وهل مازن من يقبل الهزيمة؟ فرجعت في اليوم التالي أبحث عن المعاهد الأخرى التي يُدرّس الإسلام فيها، أو من خلالها، فكان من الأماكن التي زرتها معهد دراسات العالم الإسلامي في الحديث وهو مشروع كبير»[٤].

(١) الدكتور قاسم السامرائي، صاحب عشرات المؤلفات والكتب والتحقيقات فهو خبير بالمخطوطات، والخطوط، وأنواع الورق والأحبار ومعرفته بالاستشراق ليست كغيره، فهو الذي عاش بين ظهرانيهم قرابة نصف قرن، يعرف فكرهم، وطباعهم، المصدر السابق، ص ٦٧.

(٢) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، مدونات رحالة في القارة العجوز، ص ٦٥.

(٣) كوننجز فيلد von kanningsveld أستاذ زائر في معهد الدراسات الدينية، وهو يشارك حاليًا في مشروع بحثي: الدفن الإسلامي في هولندا وبلجيكا. الجوانب الدينية والاجتماعية والقانونية.

(٤) المصدر السابق، ص ٥١.

والغايةُ من الإصرار، والحرص على الثقة بالنفس لأداء المهمّة في هذه الرحلة، والمتمثلة في الكشف عن الطابع السياسي، والثقافي بتوجهه الأيديولوجي «إنّ المسألة الهامة التي يجدر بنا ذكرها هي أنّ أدب الرحلات تتبّع في غالب الأمر بصورة جدلية طابعَ العلاقات السياسية بين الثقافات المختلفة، كما يتبع الرحّالة توجّهه الأيديولوجي، والديني، ودوره، ومهمته في الرحلة»[١].

ويتحقّق ذلك بالطابع الكشفي الذي يلازم الرحلة، ويشارك الرحالة تجواله، متزودًا بالخبرة التي تجعله ينفذُ ببصيرته إلى المشاهد متأملًا فيها «يتأتى باستغلال الرّحال لبصره، وبصيرته وصولًا إلى الحكمة التي تؤهّله لأنْ يطلق عليه لقب الخبير، أو المجرّب، إنّ استنفار حواس الرّحال جميعها لا بدّ أن يكون في حالته القصوى، توطئة للكشف الذي يتأتى بعد طول روية وتأمّل، ويكون هذا الكشف داخليًّا أو خارجيًّا»[٢].

ونلمس ذلك في إحدى رحلاته إلى ألمانيا، حيث يسخر الطابع الكشفي بنوعيه، فيدفعه الكشف الخارجي إلى العناية بالكشف الداخلي «ذكرت أنني وصلت قبل موعد المحاضرة لأعرف المكان بدقّة، وحتى لا أتأخّر عن البداية، وفي أثناء تجولي في المبنى، رأيت إعلانًا من مركز الدراسات البريطانية، وأخذت القلم، ودوّنت عناوين المحاضرات، رأيت هذه العناوين، ووقع في نفسي أنّي لو وجدت الوقتَ والطريقة لزيارة المركز، ومعرفة تفاصيل أكثر عنه؛ لفعلت»[٣].

ويُسخر الطابع الكشفي للطابع الإنساني الذي يوجّه اهتماماته للإنسان، ويركّز الرّحالة في هذا على المكترثين بالدراسات الاستشراقية؛ لأنّ مهمّته في هذه الرحلة تتركز على سبل التواصل معهم «الرّحال إنسانٌ يصف الإنسان، وما يتعلّق به، ويوجّه وصفه

(١) بيير جوردا، الرحلة إلى الشرق، رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية ف القرن التاسع عشر، ص٠٨.

(٢) ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ص ٥١.

(٣) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، مدونات رحالة في القارة العجوز، ص ٢٩.

إلى إنسانٍ اقتناعًا من الرّحال بأنه فردٌ من مجموع، وجزء من كلّ، سيؤدّي به إلى الالتفات إلى هذا المجموع محاولًا الكشف عنه»[١].

الكشف الإنساني في رحلات مطبّقاني طاغ بمختلف أجناسه، ولكنّ المتعلّق بالمستشرقين لافتٌ «في معهد الولايات المتحدة للسلام Institute of peace كان لي فيه لقاء مع كلّ مِن الدكتور ديفيد ليتل DavidLittle كبير الباحثين في الدين والأخلاق وحقوق الإنسان، وفي جامعة جورج تاون Georgetown university أجريت لقاءات مع البروفيسور جوديث تكر Judith Tucker متخصّصة في التاريخ الإسلامي، وتعمل مساعدة للبرامج الأكاديمية بمركز الدّراسات العربية المعاصرة، والبروفيسور جون إسبوزيتو John esposito[٢] مدير مكتب العلاقات الإسلامية النصرانية»[٣].

---

(١) ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ص ٥٢.

(٢)جون إسبوزيتو John esposito ولد في١٩ مايو ١٩٤٠بمقاطعة بروكلين بمدينة نيويورك، وهو أستاذ جامعي في الأديان والشئون الدولية والدراسات الإسلامية بجامعة جورج تاون، والمدير المؤسس لمركز الأمير الوليد بن طلال للتفاهم الإسلامي المسيحي بكلية والش للعلاقات الخارجية. وهو أحد كبار علماء مركز غالوب، يقوم بتحليل البيانات السائدة في دول العالم الإسلامي من خلال استطلاعات الرأي التي يجريها مركز غالوب، ومن خلال هذا المشروع البحثي غير المسبوق يستطيع أن يجمع آراء الأفراد في أكثر من ١٠٠ دولة لتحديد مدي سلامة أو «روح» الدولة أو المدينة أو الثقافة، وهو مؤلف مشارك مع داليا مجاهد في تأليف كتاب «من يتحدث باسم الإسلام؟ فيم يفكر مليار مسلم « واشترك مع داليا مجاهد وريتشارد بورك هولدر في عمل مقرّر تعليمي في نفس الموضوع. وهو عبارة عن طريقة موضوعية لفهم العالم الإسلامي المعاصر وفقا لاستطلاعات مركز غالوب، حيث تغطي الدراسة ما يقرب من ٩٠٪ من تعداد العالم الإسلامي فهي بمثابة الدراسة الأكبر من نوعها، ويعد إسبوزيتو أحد المتخصصين في الدراسات الإسلامية والإسلام السياسي وأثر الحركات الإسلامية من شمال أفريقيا إلى جنوب شرق آسيا. وعمل كرئيس لجمعية أمريكا الشمالية للدراسات الشرق أوسطية والمركز الأمريكي لدراسة المجتمعات الإسلامية ونائب رئيس مركز دراسة الإسلام والديمقراطية، وحاليًا عضو بمجموعة المائة قائد التابعة للمنتدى الاقتصادي العالمي.https://ar.wikipedia.org/wiki

(٣) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، مشاهدات وقراءات وانطباعات وذكريات، ص ١٠١، ١٠٢.

وهذا الكشف لا يجنحُ إلى حكمٍ واحد فقط، بل يختلف باختلاف الشّخصيات المدرجة فيه فأمّا عند البروفيسور إسبوزيتو فهو في نظر مطبّقاني موضوعيّ الحكم على الصحوة الإسلامية ينتقد الغرب في ابتعاده عن الفهم الصّحيح لها «عرف البروفيسور إسبوزيتو بموقفه المعتدل من الصحوة الإسلامية، ويرى أنّ على الغرب أنْ يفهم هذه الحركات فهمًا صحيحًا بعيدًا عن التعصب، والتحيز»[١].

ـ في حين يفصل القول في اختصاص البروفيسور جوديث تكر Judith Tucker اهتمامًا منه بهذا التوجّه، فيعدّد مؤلفاتها «ومِن أبرز اهتماماتها وضعُ المرأة في العالم العربي، ومن بين مؤلفاتها النّساء في مصر في القرن التاسع عشر، وقد أنجزت بحثًا عن الزواج والأسرة في نابلس في القرنين الثامن عشر، والتاسع عشر الميلاديّين، وهي المحرّرة لمجموعة بحوث بعنوان النساء العربيات حدود قديمة، وثغور جديدة»[٢].

ـ ويقوده الاهتمام بإنجازاتها إلى حوار يركّز على الفهم الصحيح لصورة المرأة في العالم الإسلامي «وقد تناول الحديث معها حولَ صورة المرأة في العالم الإسلامي، وضرورة أن يفهم وضع المرأة في الإسلام فهمًا صحيحًا»[٣].

ـ ومن هذا الكشف الإنساني نجد حكمًا لنموذج آخر متعلّق بدانيال بايبس Daniel Pipes «وقد رشّح في أواخر عام ٢٠٠٣م، شخصية جدلية تعادي الإسلام، والمسلمين، وهو الباحث المتخصّص في الدراسات الإسلامية، ودراسات الشرق الأوسط دانيال بايبس Daniel Pipes وقد لاقى ترشيحُه اعتراضَ عددٍ كبير من الجهات الفكرية والثقافية، ومنها على مجلس العلاقات الإسلامية الأمريكية»[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص١٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

_ لا يعتمد مازن مطبّقاني على حكم واحد في طابعه الكشفي الإنساني فهو يركّز على إنجازات المستشرقين، وتوجّهاتهم منٍ خلالها، ليصنفهم، وهذا ما نلفيه لدى عددٍ من النقّاد في تمييزهم بين المستشرقين الموضوعيّين والمتعصبين.

وعنّ لنا في رحلات مازن مطبّقاني طابعٌ إنساني يبحث في نقاد الاستشراق «ويعمل في مكتبة الكونجرس عددٌ من المكتتبين العرب، ومنهم الأستاذ خليل تادروس مساعد رئيس قسم الشّرق الأدنى، ودار حوار بيني وبينه عن الاستشراق، وأهمية كتابات إدوارد سعيد في هذا المجال، وأشرت إلى أهمية نقد الاستشراق باللغة العربية، الذي ظهر في كتابات مصطفى السباعي، وبعض علماء الأزهر»[١].

وذكر من نقّاد الاستشراق عجمي[٢] الذي انتقد الدّراسات العربية الإسلامية في الجامعات الأمريكية، وذلك لافتقارها المصادر الحقَّة، لعدم تمكّنها من اللغة «والعجيب أنَّ عجمي الذي قدّم كلّ هذه الانتقادات هو نفسه مِن أولئك الذين أساؤوا للإسلام والمسلمين؛ فهو وجهٌ معروف في وسائل الإعلام بدفاعه عن إسرائيل، وقد كتب كتابًا بعنوان «العقل العربي في مأزق» أساء فيه إلى العرب والمسلمين، ويرى البعض أنّ هذا الكتاب ومواقفه المختلفة هي التي مكّنته من البقاء في الجامعات الأمريكية، والوصول إلى هذا المنصب البارز»[٣].

نستنتج أنّ الأحكام المتعلّقة بنقاد الاستشراق هي الأخرى مختلفة، متنوعة لا تثبت على صورةٍ واحدة، وهذا الاختلاف يعود إلى المعطيات المتوفّرة التي يؤسّس منها الحكم، ما لمسناه في تصنيفه للمستشرقين، وهذا ينمّ عن موضوعية ومسئولية في الوقت نفسه، تتنامى تناميًا تصاعديًّا منذُ انطلاق الرحلة، وذلك حسب مشاهدها وأحداثها، مرتكزة

(١) المصدر السابق، ص ٩٦.

(٢)الدكتور عجمي: لبنانيَ درس في الكلية الأمريكية ببيروت عن الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الأمريكية، المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

على ثقافة الرّحالة حتى تغدو الرحلةُ نفسها مؤهلًا ثقافيًّا يعتدّ به «كتب الرحلة اعتمدت في مدى دقة وصفها للظواهر، والتّصورات على ثقافة ومؤهلات الرّحالة أنفسهم من جهة، والرحلة بمختلف ألوانها، ومستوياتها عدّت في كثير من الأحيان بشكل أو بآخر مصدرًا من مصادر المعرفة»[1].

وقد يكون التواصل في الرحلات للاستزادة من العلم والتعلّم، والتثقف إذا ما أيقن أن فضاءَ الآخر أرحب يسعُ اهتماماته، ويسدّ شغفه «تكون الرحلة بغرض الاستزادة من العلم في منطقةٍ أخرى من العالم ذاع صيت أبنائها، في مجالات العلوم، وتصدر عن رغبة في الطواف لتجديد الدماء بالمشاهدة، ومعرفة الجديد، واكتساب الخبرة بالمسالك، والسفر جامعة تحفل بالدّروس والعبر، وتحتشد بالعلم والمعرفة، وتزيد في الفهم والإدراك والاطّلاع على الطبائع المختلفة، والاعتياد على الغريب، والتمرين بمعاملته»[2].

ما لمسناه في إحدى رحلاتِ مازن مطبّقاني التي سخّرها للبحث والعلم، وهو في ذلك متواصل مع الآخر متمرّس التعامل معه «كان من المفيد في العيش في أمريكا أنّك إنْ أردت أن تتعلّم وتتثقف فالمجالاتُ مفتوحة إلى أقصى حدّ، إن أردت أن تفيد منها، فأوّلها الجامعة والمواد الدراسية المختلفة، ثمّ الأندية الطلابية ونشاطاتها، ثمّ نشاطات الطلاب العرب وجمعيتهم»[3].

وبعد الاستزادة العلمية تتحوّل شخصية الرّحال، وتتغير بعد اكتساب ثمار الرحلة التي تصقله، وتقرّبه من مآربه «وأيًّا ما كان الغرض من الرحلة فإنّها سلوك إنساني

---

(١) نوفل محمد النوري، الأسطورة والحكاية الشعبية وأثرها في ثقافة الرحالة المسلمين، مجلة التربية والعلم، المجلد١٥، العدد٤ ٢٠٠٨، ص ١٠٧.

(٢) فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط٢، يونيو٢٠٠٢، القاهرة، ص ٢١.

(٣) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، ص ١١٥.

حضاري يؤتى ثماره، فليس الشخص بعد الرحلة هو نفسَه قبلها، ومن هنا تصبح الرحلة اليد التي تمتدّ لتقرّب شعوبًا تناءت على شعوب، وأقوامًا إلى أقوام تفصل بينها البحار والقفار»[١].

والرحّالة هنا يعرب عن معرفته الجيّدة لأمريكا، وشعبها، وواقع حياتها «كانت الرحلة الأولى التي استمرّت خمس سنوات، حاولت فيها البحث عن تخصّص علمي أدرسه، ولكنني لم أعثرْ على التخصّص، غير أنّني قرأت كثيرًا، وقرأت أكثر في واقع الحياة الأمريكية»[٢].

وفي هذه المعرفة يستجيب الرحّالة لدواعيه العقديّة، ويحتسب مغامراته لهذا الجانب «وإنّ الرّحلة بهذا تعدّ حلقة رائعة، ومثيرةً من تلك المنظومة الإلهية التي تشمل الكون، وتوجّه أنساقه البشرية والطبيعية لتحقيق المزيد من محاولات اكتشاف الذات الإنسانية»[٣].

ويرى مطبّقاني أنّ رحلاته كانت امتثالًا لأوامر الله، واقتداءً بهدي نبيّه «ولعلّ رؤية الدنيا تكون امتثالًا للآيات الكريمة، ومنها ﴿ **أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ** ﴾[٤]، وكمْ تأمّلت قول الرسول ﷺ «إنّ الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها، ومغاربها، وإنّ أمّتي سيبلغ ملكُها ما زوي لي منها» أخرجه مسلم »[٥]

خطابُ الرّحلة ارتبط بنقد الاستشراق لاهتمام الروّاد به، فزار جمال الدين الأفغاني باريس، أي التقى المستشرق رينان، ودار بينهما السّجال المعروف حول العلميّة في

(١) فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، ص ٢٢.

(٢) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، ص ١١٥.

(٣) فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، ص ٢٢.

(٤) سورة الحج، الآية ٤٦.

(٥) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف مدونات رحالة في القارة العجوز، ص ٠٥.

الإسلام، وزار محمد عبده باريس، وبريطانيا مسخرًا جهوده للإصلاحات «وصل الأفغاني إلى باريس ١٨٨٣، وراح يتردّد على الأوساط الأدبيّة لاقيًا الترحيب من الصحفيّين، والمستشرقين، التقى رينان الذي قرر إلقاء محاضرة حول الإسلام والعلم، وحاول إثبات عدم التوافق بين الروح العلمية والإسلام الأمر الذي لم يرق للأفغاني الذي ذكر أنّ المسيحية في القرون الوسطى قد تصدّت بدورها للعلوم، وأظهر محمد عبده غيرته على الإسلام عام ١٨٨٥ ترك باريس ليتوجّه إلى بيروت، ثمّ زار بعد ذلك فرنسا لمرّات عديدة، ولكنْ لأوقات قصيرة، ثمّ زار بريطانيا»[١].

ويؤكّد روّاد نقد الخطاب الاستشراقي على قيمة الرحلة في التواصل مع المستشرقين ومعرفتهم عن كثب، فمصطفى السباعي يصرّ على الاختلاط بهم، والتحدّث معهم، ومناقشتهم في عقْر دارهم، لما يراه من ضرورةٍ في الدّفاع عن الهوية الثقافية الدينية «لقد كنت كتبت عن المستشرقين كلمةً موجزة في كتابي «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» قبل أن أزور أكثر جامعات أوروبا عام ١٩٥٦م، وأختلطَ بهم، وأتحدّث إليهم، وأناقشهم، فلمّا تمّ لي ذلك ازددت إيمانًا بما كتبتُه عنهم، واقتناعًا بخطرهم على تراثنا الإسلامي كلّه، سواء كان تشريعيًّا، أم حضاريًّا لما يملأ نفوسهم من تعصّب ضدّ الإسلام، والعرب، والمسلمين»[٢].

ـ يشيد مطبّقاني بجهود مصطفى السباعي في تواصله مع المستشرقين، من خلال رحلاته إلى أوروبا الغربية والشرقية، وإلى روسيا، وجولاته في الأقسام العلميّة للدراسات العربية والإسلامية في جامعاتها، وتواصله كان علميًّا بحتًا، يتابع قضايا طرحهم المتعلقة

(١) جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية الحضارات على المحك، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط١، ٢٠٠٤، بيروت لبنان، ص ٢٠٤.

(٢) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، مالهم وما عليهم، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٧٩، بيروت، لبنان، ص ٥١.

بالإسلام والمسلمين، وقتئذ كشف عن أساليبهم المتّخذة في ذلك، كالتشويه للحقائق، والتزييف لها، وفضح دسائسهم في اختيار مواضيع أطروحاتهم الجامعيّة «دخل السباعي مع المستشرقين في حوارات حول كثير من القضايا الفكريّة، وبخاصّة ما فعله كثيرٌ من المستشرقين في دراستهم للإسلام، ولقضايا المسلمين من تشويه متعمّد، وتجاهل للحقائق، أو تعمّد إغفال الحقائق، كما ناقشهم في مسألة الأطروحات العلميّة، التي يسمحون للطلاب المسلمين تسجيلها في معاهدهم وجامعاتهم، ومن ذلك أنهم يرفضون أي موضوع يدركون أنّ صاحبه سيدافع فيه عن الإسلام وينتقد المستشرقين، أو يظهر عظمة الدين الإسلامي»[١].

والتّواصل في الرحلة أتاحَ للسباعي معرفة تعامل المستشرقين مع البحوث الأكاديمية التي تتناول التشريع الإسلامي، والتي تبرهن على فضل الإسلام، ومزاياه «أذكر ما حدثني به البروفيسور أندرسون[٢] نفسه أنّه أسقط أحد المتخرّجين من الأزهر الذين أرادوا نوال شهادة الدكتوراه في التّشريع الإسلامي من جامعة لندن لأنّه قدّم أطروحته عن حقوق المرأة في الإسلام، وقد برهن فيها على أنّ الإسلام أعطى المرأة حقوقَها كاملة، وسألته كيف أسقطته، وأنتم تدعون حرية الفكر في جامعاتكم؟ قال: لأنّه كان يقول الإسلام يمنح المرأة كذا، وقرّر للمرأة كذا، فهل هو ناطق رسمي باسم الإسلام؟ هل هو أبو حنيفة أو الشّافعي؟ فهذا رجل مغرور حين ادّعى أنّه يفهم الإسلام أكثر ممّا فهمه أبو حنيفة والشافعي»[٣].

حوار السباعي مع هذا المستشرق يثير الاهتمام، ويعكس الحقد الدّفين للإسلام، الذي كلّف الطالب الرّسوب لمجرد إثبات عكس ما يدّعون.

---

(١) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، ص ٨٦، ٨٧.

(٢) البروفيسور أندرسون رئيس قسم قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في العالم الإسلامي في معهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن، المصدر السابق، ص٨٧.

(٣) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، مالهم وما عليهم، ص ٥٢.

لم يثنِ مطبّقاني على رحلات الطهطاوي الذي على الرغم من أنه تواصل مع المستشرقين «لقد ذهب الطّهطاوي إلى فرنسا، وقد عرف شيئًا عن الإسلام فعاد يمتدحُ فرنسا، ويمتدح ما رآه، حتى إنّ كتابَه الموسوم بـ «تلخيص الإبريز» يعادُ طبعه المرّة تلو الأخرى على أنّه من كتب التّنوير»[1].

وقد يعود ذلك إلى الانبهار الذي لمسَه الطهطاوي بالغرب الذي تختلف نظرته لرحلات هذا الأخير، وذلك بفضل احتكاكه بالمستشرقين «لقد لقي الطهطاوي في باريس استقبالًا حميمًا من الجمهور الباريسي المثقف، كما التقى العديدَ من المستعربين الفرنسيين، وبخاصة سلفستردي ساسي[2] بفرنسا، عاد الطهطاوي إلى مصر عام ١٨٣١. وعام ١٨٣٤ نشر الطهطاوي وقائع رحلته إلى فرنسا تحت عنوان «تلخيص الإبريز»، وعرف الكتاب نجاحًا كبيرًا، وصار موجزًا بيد كلّ الإصلاحيّين المصريين»[3].

نال الطّهطاوي الحظوةَ والاهتمام بفضل علاقاته مع المستشرقين، فوجد الغربيون أنّه تميز عن الرحّالة العرب بذلك، على خلاف روّاد الإصلاح الذين لم يستعينوا بهم، نظرًا لمهمّتهم الإصلاحية «الرحّالة العرب في معظمهم فقدوا الفطنةَ والانتباه، بغياب مساعدة المستشرقين ربما كان الطّهطاوي الاستثناء الأوحدَ إذ كان محميًّا، ومرعيًّا من قِبَل

---

(١) مازن بن صلاح مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، ص ٥٥، ٥٦

(٢) أنطوان إيزاكسلفستر دي ساسي Antoine Isaac Silvestre de Sacy ١١٧٢ – ١٢٥٣هـ/ ١٧٥٨ – ١٨٣٨ م هو مستشرق فرنسي، لقب بشيخ المستشرقين الفرنسيين درس اليونانية واللاتينية ثم العربية والعبرية كما أتقن عدة لغات أوروبية. من آثاره: مقامات الحريري، حققها وطبعها لأوّل مرّة دي ساسي، على حسابه الخاص في المطبعة الإمبراطورية، ١٨١٢، وزوّدها بشرح بالعربية، والإفادة والاعتبار بما في مصر من الآثار» تأليف موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، النص العربي مع ترجمة فرنسية وكليلة ودمنة، تحقيق١٨١٦.من عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط٣، ص٣٣٤.

(٣) جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية الحضارات على المحك، ص ١٩٤.

جومار[١] وسلفستر دي ساسي وكوسان دي برسفال[٢]، أمّا علي مبارك، ومحمد عبده فلم يحصلوا على مساعدة المستشرقين بفعل إرادة البقاء على وفائهم للإسلام، والبحث عن الهويّة، ما أثّر بشكل ما على البحث في الغيرية»[٣].

(١) إدم فرنسوا جومار Edme francoisjomard مهندس وجغرافي، وأثري فرنسي. ولدفي فرساي سنة ١٧٧٧ وتوفى في باريس سنة ١٨٦٢. كان جومار أحد أعضاء البعثة العلمية التي رافقت الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨، وعضوًا بالمعهد العلمي المصري الذي أسسه نابليون في القاهرة سنة ١٧٩٩. كتب جومار القسم الخاص بوصف مدينة القاهرة، وقلعة الجيل في موسوعة وصف مصر، ويقع في الجزء الثامن عشر من القسم الخاص بالدولة الحديثة بين صفحات ١١٣-٥٣٥. يتميز وصف جومار لمدينة القاهرة أنه تسجيل، ووصف لحالة المدينة، والقلعة في سنوات الحملة الفرنسية الثلاث، وبالتحديد خلال شهرين يبدعان من يوم ١٠ديسمبر ١٧٩٩، وينتهيان في منتصف فبراير ١٨٠٠، وهي الفترة التي قام فيها جومار بجولته الميدانية في القاهرة لتسجيل معالمها وتوقيعها على الخريطة التي وضعها المهندسون الجغرافيون المرافقون للحملة الفرنسية. .
تناول جومار وصف الخليج المصري، والحارات، والساحات العامة، الأبواب، القناطر، المساجد، الخانقاوات، الكنائس، القصور ودورالبكوات، الكتاتيب، الأسبلة، الحمامات العامة، المقابر والمدافن، قلعة القاهرة. كما تكلم عن سكان القاهرة والصحة العامة، والصناعات والحرف اليدوية والميكانيكية، وعن الصناعات الغذائية، وصناعة النسيج والأزياء، وصناعة الأثاث وفنّ البناء والبنائين، والتجارة والتجار وتبادل البضائع، والأسواق، والعادات والتقاليد القاهرية. كما تناول ضواحي القاهرة مثل البحيرة وبولاق ومصر القديمة، وجزيرة الروضة. كتب جومار خططه بعين الأجنبي الذي يراها لأول مرة بالرغم من أنه نقل الكثير من مادته عن خطط المقريزي الذي ما زال مخطوطًا، وترجمت له نصوصه إلى الفرنسية. كما اعتمد أيضًا بشكل أساسي على وصف الرحالة عبد اللطيف البغدادي لمدينة القاهرة الذي كان قد ترجمه سلفستر دي ساسى. http://www.almasalik.com

(٢) أرماند بيير كوسان دي برسفال (١٢٠٩ – ١٢٨٧هـ) A.Caussin de Perceval / ١٧٩٥ – ١٨٧١م) هو مستشرق فرنسي. وهو ابن المستشرق جان جاك أنطوان كوسان دي برسفال. عمل معجمي، ودبلوماسي، وبروفيسور. من آثاره نحو اللغة العربية العامية، تعليقة على الشعراء العرب الثلاثة: الأخطل، الفرزدق، جرير (باريس، ١٨٣٤)، بحث في تاريخ العرب قبل الإسلام» وفي عصر (النبي) محمد، ويقع في ثلاثة مجلدات (باريس، ١٨٤٧).نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط٤، دت، ص١٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

ويتّضح أنّ البحث في الظاهرة الغربية هو الذي قاد النخبة العربية المثقفة إلى الرحلة نحو ديار الغرب؛ لأنّها أيقنت خطرها، وأهميّة مواجهتها، فانتقلت إليها تستطلع الأمر، وتكتشفه وتعودُ بانطباعات متباينة: منها المؤيّدة، ومنها الرافضة المعارضة الناقدة «الظاهرة الغربية في قراءة الآخر، وتأويله كانت دافعًا ومحرّضًا بالنسبة إلى النّخب العربية المثقفة، ما استفز فيها العصب الحضاري لتجدَ نفسها تملك الدّوافع لتشدّ الرحال نحو الآخر بحثًا واستكشافًا، وتعود ومعها ما تنقله، وتعرضه، وتقوله في حضارته، ونمط عيشه، وأوضاعه؛ ضاربةً بذلك الأمثال للناس، ولينبعث في المجتمعات العربية صراعٌ فكريّ حادّ تستقطب إليه القوى الحيّةُ في المجتمع بين مؤيّد للغرب، ورافض له»[١].

والانطباعات المحمولة بعد الرحلة تختلفُ باختلاف الرّحالة، وقدرته على تحقيق المكاسب في رحلته، من خلال درجة تحصيله، وتفوّقه في الحوار، ويقظته في التسجيل «على أنّ ثمار الرحلة لا تتوقّف عند التعارف، أو صقل الشّخصية، أو كشف المجهول من طبائع الشعوب، لكنها تجود بالمكاسب العلمية، التي قد يتعذّر حصرها، خاصّة إذا كان الرحالة متمتعًا بقوّة الملاحظة وشهوة التطلّع، ويقظة الحواس، وحبّ المحاورة، والرّغبة في التحصيل، والحرص على التدوين، والتّسجيل»[٢].

الرّحلات إلى العالم الغربي تنمّ عن مستوى الوعي لدى الرّحالة العرب بالآخر، وضرورة الاطّلاع على عالمه، واكتشاف ملامح نهضته، فتولّدت فكرة الاهتمام بالعالم الغربي لدى النّخب العربية المثقفة، تتقفّى أثر الظاهرة الاستشراقية «أدب الرّحلة العربي إلى الغرب ركّز على تتبع ملامح النهضة العلمية، وهو الكشفُ عن طبيعة الوعي بالآخر، فشهد ولادة الاهتمام بالتجربة الغربية لدى النّخب العربية المثقفة، والواقع أنّه لا يمكن

---

(١) محمد أحمد خليفة السويدي، من كتاب لسان الدين بن الخطيب، خطوة الطيف رحلات في المغرب والأندلس، تح: أحمد مختار العبادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ص ٨.

(٢) فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، ص ٢٣.

عزل هذا الاهتمام العربي بالآخر عن ظاهرة الاستشراق والمستشرقين، وذلك من موقفهم القويّ على خارطة العالم والعلم، ومن منطلق المستأثر بالأشياء، والمتهيّئ لترويج صورة عن شرق ألف ليلة وليلة، تغذّي أذهان الغربيين ومخيلاتهم، وتمهّد الرّأي العام تاليًا للغزو الفكري، والعسكري لهذا الشرق»[١].

رحل العرب للاستكشاف والبحث، وسخّروا مشاهداتهم للتغيير والنقد، وهذا ما لمسناه لدى القُدامى، الذين عُرفوا بنضج تجاربهم، وعمق فكرهم «كان ابن جبير لا يكتفي أنْ يكون رحّالة توثيقيًّا يسجّل ما يشاهده ويراه فحسب، بل أخذ دور المصلح الاجتماعي في انتقاد الحكّام في إدارة شئون النّاس، كما انتقد بعض العادات والتقاليد التي كان يمارسها الناس في بعض البلدان»[٢].

ويبدو أنّ مازن مطبّقاني متأثّر بمن سبقه في الرحلة العربية التي وثّقت صلتها بالاستكشاف، وبالنقد الذي يعتمد على الفحص الدّقيق لرسم الصورة الواقعية للآخر، ويكون ذلك بالبحث الحثيث عن العناصر المتباعدة، وإمكانية وجود العناصر المتقاربة بين الثقافتين «الرّحلة البحث الحثيث لإيجاد نقاط التعارض، والاختلاف، وهي إحدى الوسائل الضرورية لعملية الكشف والفحص، ومنح الصّورة التقريبية من الآخر»[٣].

وهكذا شاعتْ روحُ النّقد لدى الرّحّالة العرب معتمدين على خبرتهم، في نقل مشاهداتهم لأغراض شتّى تعود بالنّفع على صاحبها، وعلى مَن نُقلت إليهم، وإن اختلفت

---

(١) محمد أحمد خليفة السويدي، من كتاب لسان الدين بن الخطيب، خطوة الطيف رحلات في المغرب والأندلس، ص ٧.

(٢) أحمد عبد الرزاق خليل، جمالية المكان في حلة ابن جبير الأندلسي، مجلة مداد الأدب العدد الأول الجامعة العراقية، كلية الآداب، ص ٣١٤.

(٣) بيير جوردا، الرحلة إلى الشرق، رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، ص ٠٧.

هذه الأغراض فإنّ نوايا الرحّالة العرب لم تكن مبيّتة، اهتمّوا بالاكتشاف، والاستطلاع، والبحث عن الجديد والاجتهاد في معرفة الآخر.

على خلاف الرحّالة الغربيّين الذين أضمروا في رحلاتهم إضمارات سياسية، وتاريخية وفكريّة ودينية، بذلك لم تنطوِ رحلاتهم على الرّغبة في بناء علاقات جديدة مع الشرقي، بل فعّلت جهودها لتكريس الثقافة الاستشراقية المصابة بتضخّم الأنا، الذي يمنعها من التحري الدّقيق عن الآخر، ما خلا النّذر من هذه السّياحة الاستشراقية «خطاب السياحة يقترح عبورًا في الرؤية الاسشتراقية من معاينة الشرق بوصفه موضوعًا لثقافة مهيمنة إلى رؤيته موضوعًا للرّقي، وينطوي الدّليل السياحي ذاته كمنتج لأكثر مراحل الاستشراق تقدّمًا على وظيفة أيديولوجية مهمّة في علاقته باستراتيجيات السلطة، وممارستها المنخرطة في الكولونيالية الأوروبية، وأداة سلطويّة تتوسّط علاقة الرحالة بالمنظر المشاهد»[1].

الرّحالة الغربي ينطلق اتجاه الشّرق متزوّدًا بثقافةٍ غربية مسبقة تهتمّ بإثبات تفوقها الثقافي والفكري لتنميط الشرق «تمكّن أدب الرحْلة الغربي من تنميط الشرق والشرقيين بواسطة مخيّلة جائعة إلى السحري والعجائبي»[2].

هذه العجائبيّة والغرائبية تخضع لمفهوم الآخرية كما يراها الغرب، فتبني شرقًا في متخيّلها بمعطيات الفوقيّة التي تذكيها المآرب الاستعمارية، السياسية والثقافية «يخضع مفهوم الآخرية في أدب الرّحلات الغربي إلى عملية استبناء، وهي عملية ديناميكية تعمل بصورة تلقائية، فإمّا أن تكون صورة الآخر مبنيّة بشكل قبلي داخل اللاوعي الجمعي للثقافة، وهي صورة فوريّة كوّنتها عناصر تاريخية، واجتماعية، وسياسية متعاقبة، وإمّا صورة تقوم على أساس اختيار العناصر المطابقة للعناصر القبلية، ومحاولة تقريبها، وفرضها»[3].

---

(١) علي بهداد، الرحالة المتأخرون، الاستشراق في عصر التفكك الاستعماري، تر: ناصر مصطفى أبو الهيجا، مراجعة أحمد خريس، ط١، ٢٠٠٣، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ص ٢١٨.

(٢) محمد أحمد خليفة السويدي، خطوة الطيف في المغرب والأندلس، ص ٩.

(٣) بيير جوردا، الرحلة إلى الشرق، رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، ص ٠٧.

عملية الاستبناءِ التي تجسّدت في خطاب الرحلة الغربية اهتمّت بمعرفة شرقية، لكنّها لم تتحرّر من القيود المسبقة التي استبدّت بفكر المستشرقين، وجعلت رؤيتهم في هذه الرحلات تبرمج في عداءٍ وتهديد، وقلق «احتفظ الغربُ بعداء، وتهديد مُقلق على مدى اكتشافه للثقافة العربية الإسلامية، وهذا ناتجٌ عن الاختلاف الحضاري الجوهري، والدّيني منافس أوروبا الحقيقي، وصورتها المقلوبة هي الثقافة العربية الإسلامية، لذلك نواجه صلفًا عنصريًّا واضحًا في الرّحلات المكتوبة في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ لأنّ هذين القرنين هما قرنا التصادم الثقافي والحضاري، وهما قرنا الزّحف الكولونيالي على الشرق، وتدبّره ثقافيًّا، وضمّه جغرافيًّا»[1].

_ الزّحف الكولونيالي شوّه معرفة الشعوب عبر الرحلات، وأرداها سلطة في يد المستشرقين الذين استعانوا بها لتبرير إنتاجهم الثّقافي، وقولبته في صياغة استعمارية استشراقية «شكّلت هذه المعرفة الخابرة بالشّعوب الأخرى نوعًا من السلطة، وقد فرضت هذه المعرفة المقدّمة عبر الرحلات صورة نمطيّة ثابتة داخل الثقافة، ويكون لها القدرة على إبراز إنتاج ثقافي، وأن يتأسّس عليها إنتاج ثقافي آخر، يقوم على المعاينة والفحص، والاختبار، أو الأخبار، والتقصي»[2].

_ التقصّي كان لخدمة المعرفة الغربية، المنْجزة من المستشرقين، فحصروا نظرتهم نحو الآخر في زاوية ضيّقة تقمع الأفقَ الحضاري، ولا تؤمن بالتنوع والاختلاف، بل تجد في غيرها شذوذًا، فهو الأدنى الشّاذ، قبل الارتحال وبعْده «المعرفة الغربية عن الشّرق من خلال المستشرقين وأتباعهم من الرحالة، والجواسيس طالت معرفة الآخر، الدّوني، أو الأدنى الشّاذ، وليس المختلف، وكنّا نحن هو هذا الآخر، ولكنّ كاتب الرؤية يجعل من نفسه ذاته نوعًا من الآخر الأعلى الأرقى»[3].

(١) المرجع السابق، ص ١٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٨.
(٣) ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ص ٥٦.

هذه النّظرة لا تخرج عن إطار العلاقات الغربية بالشرق، فهي تترجمها لأنّها نابعة منها ومحدّدة من كنْهها «نظرةُ الغرب إلى الآخر غير الغربي محدّد أساسي من محددات العلاقة بين الشّرق والغرب، بل إنّ الشّخص الأوروبي ينظر إلى غير الأوروبي نظرةً قائمة على الفوقية، بغضّ النظر عن الخلفية الثقافية لهذا الشخص»[١].

هذه الفوقيّة منعتِ الرّحالة الغربيين من النّظرة الحقّة لواقع الشرق، رغم توافدهم بكثرة فإنّهم لم يتوافدوا لطلب حقائق علميّة بقدر ما كان اهتمامهم منصبًّا حول غرائبية الشرق لتسهيل مهمّتهم «الشّرق قد أصبح على امتداد القرن التاسع عشر كلّه بعد نابليون مكانًا يحجّ إليه، كان كلّ حاجٍّ أو زائرٍ للشرق يرى الأشياء من زاويته الخاصّة،لم يكن الحجّاج الفرنسيون في القرن التاسع عشر يطلبون حقائقَ علمية بقدر ما كانوا يطلبون حقائق غريبة»[٢].

وارتبط خطاب الرّحلة بالاستشراق، ووثق الصّلة به، وشهد بداياته، عندما انتقل العرب إلى الأندلس، ورحلوا بحضارتهم إلى شبه جزيرة أيبيريا، أين بدّدوا دياجير الجهل وحملوا مشاعل الثقافة، وحوّلوها إلى مركز إشعاع حضاري «إنّنا نرى أنّ الاستشراق قد بدأ في أوروبا نفسها في العصور الوسطى الإسلامية، حينما كان العرب المسلمون يحكمون أرجاء كثيرةً في شبه جزيرة أيبيريا، فقد كانت أوروبا قبل الفتوحات العربية والإسلامية، تسبح في دياجير الظلام، وبدّدت الحضارة العربية الإسلامية هذه الدياجير الحالكة، وأصبح العرب أساتذةً للأوروبيّين، فأقبلوا ينهلون من منابع الحضارة العربية، وقدِمَ طلاب العلم من كلّ أرجاء أوروبا على بلاد الأندلس، أفلا يمكن أنْ نسمي ذلك استشراقًا»[٣].

---

(١) علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب، منطلقات العلاقة ومحدداتها، ص ٧٧.

(٢) إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦، ص ٢٧٣، ٢٧٦.

(٣) علي حسن الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٩٨٨، ص ٢٧.

في رحلة مازن مطبّقاني لإسبانيا استحضرَ التاريخ، والذي يبدو أنّه قد أثّر فيه واسع التّأثير بما قرأه عن محاكم التفتيش في طفولته «ولا أزال أذكر من أيّام طفولتي قراءة قصّة إحدى محاكم التفتيش مع واحدٍ من المسلمين في مجلة الحديقة لمحبّ الدين الخطيب- رحمه الله- التي تسبّبت لي بعددٍ من الكوابيس مدّة طويلة، يتفسّر لنا أنّ المواقف النقدية لمازن مطبّقاني أنبتها كوامنُ نفسية، تكون قد أثّرت في المسلمين جميعًا، وغذّتها التجربة الشخصية من خلال اختصاصه في الدّراسات الاستشراقية، هذه الكوامن بنى عليها وجهةَ نظره حول علاقة الغرب بالشّرق «بعض المواقف تبنى على أساس التّجربة الشخصية، إذ يعتقد علماء النفس والاجتماع أنّ هذه المواقف تنبئ أكثرَ من غيرها عن حقيقة السلوك والتصرّف، وإنّ اتّخاذ موقف ما تجاه قضية معينة يعبّر عن قيم يؤمن بها الإنسان، وتعيش في داخله»[1].

وهناك مِن الباحثين مَن يتفق مع هذا الطرح فيرى أنّ الأصل في هذه العلاقة (الغرب- الشّرق) يعود إلى سقوط الأندلس، في هذا الحدث البدايات التاريخيّة لها، وهي تمثل عقدة عميقةً لدى الطّرفين فيها، انعدم فيها الحوار، واستبدّ التآمر، والسّفك، والإبادة، فهل تتحور هذه العلاقة التي كانت بداياتها مشينة لا تؤمن بالامتزاج الحضاري، ولا تحترم الاختلاف «التأمّل في علاقة الشّرق والغرب المسيحي، ودراسة عناصر وأشكال وتاريخ هذه العلاقة المعقّدة؛ قادنا إلى العثور على تلك العقدة العميقة، والقوية، والرّاسخة عند الطرفين أحلت محاكم التفتيش بالقوّة الديانة المسيحية محلّ الديانة الإسلامية، في كافة مناطق أوروبا، تمّ التآمر على المسلمين وذبحهم، وتمّت إبادة الظاهرة الإسلامية هناك، وإبادة الفكر والنتاج الثقافي الأندلسي، تلك المحرقة التي أعدمَ فيها ملايين من المسلمين، والتي سبّبت الفراق والخصام الطّويل، الذي مازال قائماً بين الشرق والغرب، حتى يومنا هذا»[2].

---

(١) علي رزق، نظريات في أساليب الإقناع، دراسة مقارنة، ص ٢٧، ٤٢.

(٢) محمد نصر المدني، عقدة الأندلس وأسلمة أوروبا، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ٢٠٠٨، د.ط، ص ٩، ١٦.

ـ شكّل الأندلس الانطلاقة الأهمّ في علاقات الشرق بالغرب، وارتبطت رحلاته ببدايات الاستشراق، ومنهم مَن اعتبر أنّ البعثات المنظّمة شطره شهدت ميلاد الاستشراق العلمي الذي اكترثَ بتحصيل العلوم والمعارف، وكسب منابع الحضارة «هناك أمثلة كثيرة توضح هذا الاستشراق العلمي المنظّم، منها البعثات الثلاث التي قدمت إلى الأندلس، وأوّلها بعثة فرنسية برئاسة الأميرة إليزابيث ابنة خالة لويس السادس ملك فرنسا، والبعثة الثانية إنجليزية وعلى رأسها الأميرة دوبان ابنة الأمير جورج صاحب مقاطعة ويلز، أمّا البعثة الثالثة فكانت إسبانية، وقد بلغ عدد أفرادِها سبعمائة طالب أو طالبة»[1].

وهناك مَن يعتبر أنّ الحملة الفرنسية على مصر هي الانطلاقة الحقيقية للاستشراق الإيجابي، وإيجابيّاته تتمثّل فيما صحبه نابليون معه، وهو يرتحل إلى الشّرق، مع مطبعة عربية، وعدد من العلماء؛ لإنجاز هذه الحملة «وهناك رأي يجعل الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨ بداية الاستشراق الإيجابي الحقيقي؛ حينما صحب نابليون معه على ظهر أسطوله عددًا كبيرًا من العلماء، الذين تخصّصوا في فروع عديدة من المعارف، كما صحب مطبعة عربية، وقد بدأ هؤلاء العلماء نشاطهم منذ اللّحظة الأولى التي وطئت أقدامهم فيها مصر»[2].

وجد المستشرقون في الرحلة أسلوبًا عمليًّا تطبيقيًّا لإنجاح مهماتهم الاستكشافية والاستطلاعية، التي سخرت لخدمة الجوانب السياسية والاستعمارية، فشهد الشرق موجة من هذه الرّحلات، من قِبَل أشهر المستشرقين «الأسلوب النظري، والعملي من المستشرقين هو قيامهم برحلات علمية، واستكشافية، واستطلاعية لما يخدم بعضها جوانب سياسية في إطار الفكر والعمل الاستعماريين»[3].

---

(١) علي حسن الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٣) نذير حمدان، مستشرقون، سياسيون، جامعيون، مجمعيون، مكتبة الصديق للنشر والتوزيع، الطائف، العربية السعودية، ط١ ١٩٨٨، ص ٢٥.

الاهتمامُ بخطاب الرحلة نلمسُه واضحًا لدى المستشرقين الذين وجدوا فيه السبل للتّغلغل إلى الشرق، والنّفاذ إلى بنيته الاجتماعية والثقافية، والعمل على إذاعته ونشره لثقافتهم في فوائده ومزاياه، جاء في تمهيد أحد الكتب المعنيّة بالرحلة اعترافُ المستشرق جومار بقيمة ذلك.

«بقلم المسيو جومار، جاء ذكر البعثة التي أنفذها والي مصر إلى البحر الأبيض أو النّيل الأبيض في المجموعة الدورية للجمعية الجغرافية، وكنتُ منذ زمن طويل أترقب وصول نصّ الرحلة الرسمية لها لأذيعها على قرّاء هذه المجموعة، وإنّي لموقن بأنّني أحسنت عملًا بنشْر ما بعث به إلى حضرة أرثين بك المترجم»[1].

ركّز الرحّالة الغربيون على المدن المقدّسة في الإسلام، أو المعاهد الإسلامية جمعتهم لقاءات مع مثقفي الشرق، وسطوا على مجموعة من المخطوطات القيمة، وذلك أنجع طريقة للاقتراب من الشرق «عام ١٨٧٣ قام جولد زيهر[2]برحلته الطويلة إلى الشرق درس في جامع الأزهر حيث كان الأوروبي الأوّل الذي أعطي حقّ ارتداء ثوب الطالب، وفي مصر التقى جمال الدين الأفغاني المثقف العربي الشهير وأحد المنادين بالنّهضة، بعد ذلك انتقل إلى القدس ودمشق، ثمّ عاد حاملًا معه مجموعة قيّمة من المخطوطات العربية»[3].

وتخفّى بعضهم بأسماء مستعارة لحضور موسم الحج، والكتابة عنه، ويكون وراء ذلك دسائس لا يرجى كشفها «هورخرنيه (١٩٥٧-١٩٣٦) الهولندي الذي كتب عن الحجّ

(١) محمد علي البكباشي وسليم قبوران، الرحلة الأولى للبحث عن ينابيع البحر الأبيض، النيل الأبيض، تر:محمد مسعود، مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٩٦، ص ٠٧.

(٢) جولدزيهر (١٨٥٠-١٩٢٧) Goldziher،y مستشرق تضلع من العربية على شيوخ الأزهر ولا سيّما الشيخ محمد عبده متزيًّا بزيّهم تضلّع من أصول اللغات السامية، اشتهر بتحقيقه في تاريخ الإسلام، وعلوم المسلمين، وفرقهم وحركاتهم الفكرية، انتخب عضوًا في مجمع العلوم المجري (١٨٩٣) ينظر المستشرقون، لنجيب العقيقي الجزء الثالث، دار المعارف، ط٤، القاهرة، مصر، ص٤١.

(٣) جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية، الحضارات على المحك، ص ١١١.

في مكّة بعد ما زار جدّة مدّة استعدادًا لدخول مكّة باسم مستعار عبد الغفار، ثمّ أقام في جاوة عاصمة أندونيسيا ١٧ سنة يزوّد بلده بمعلومات عن البيئة الإسلامية من النواحي الاجتماعية والدينية والجغرافية، والتاريخية»[١].

قام المستشرق رينان بزيارة هي الأخرى إلى لبنان «نزل رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) بدير الآباء اليسوعيّين في غزير بلبان، وألّف كتاب حياة يسوع»[٢].

واهتمّ لويس ماسينون برحلات إلى المغرب والمشرق العربيّين، وإلى عدد من الدول الإسلامية اقتداءً بمن سبقَه من المستشرقين «قام لويس ماسينون (١٩٨٣-١٩٦٢) عام ١٩٠١ بأولى رحلاته إلى العالم الإسلامي، فزار الجزائر عام ١٩٠٤م، نجده في المغرب عام ١٩٠٦م أصبح عضوًا في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة، وترأس بعثة أثرية إلى بلاد الرافدين بغداد عام ١٩٠٩م، سافر إلى إسطنبول ثمّ عاد إلى القاهرة»[٣].

واهتمّ جاك بيرك[٤](١٩١٠-١٩٩٥) بأسلوب المقارنة في رحلته إلى العالم العربي مركّزًا على الحياة اليومية لإحدى القرى المصرية «شعر جاك بيرك بالحاجة لممارسة نوع من المقارنة بالعالم العربيّ مسافرًا إلى مصر ليدرس الحياة اليومية في إحدى القرى المصرية»[٥].

---

(١) نذير حمدان، مستشرقون، سياسيون، جامعيون، مجمعيون، ص ٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٥.

(٣) جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية، الحضارات على المحك، ص ١١٧.

(٤) جاك بيرك: مستشرق فرنسي ولد في فرندا بالجزائر عام ١٩١٠م وفي سن العشرين سافر إلى باريس ليتابع دراسة في جامعة السوربون، عام ١٩٣٤ أنهى الخدمة العسكرية بالمغرب، شغل منصبًا كبيرًا في القسم السياسي، وكتب تقارير عن الحركة الوطنية المتنامية في المغرب، وشغل منصب مراقب مدني عام ١٩٥٥ تقدم بأطروحة عن سكساوة إلى السوربون، من كتاب: سعيد اللاوندي، شيخ المستشرقين الفرنسيين جاك بيرك، ظالما أو مظلوما، دط، دت، ص ٣٦٨.

(٥) المرجع السابق، ص ١١٩.

استغلّت الدول الاستعمارية الكتابات الاستشراقية لتنجزَ خارطة الطريق إلى الشرق فوظّفت مَن يعينها في هذا الإنجاز، وموّلت لهم رحلاتهم الاستكشافية، التي عرّفت بأحوال المسلمين، وبالطّرق البرية، والبحريّة لهم «الكتابات الاستشراقية لها وزنها، وأهميتها في المعايير الاستعمارية، فوظّف المستشرقون ليقوموا برحلاتهم السياسية، والاستكشافية والتّنقيبية، ولكنّها في حقيقتها ماكرة جاسوسية في دوافعها وأعمالها، وقد أفاد ذلك في معرفة الطّرق البرية، والبحرية والمواقع الاستراتيجية في بلاد المسلمين، وفي معرفة خصائص الإسلام، وأحوال المسلمين، الأمرُ الذي سهّل للغرب غزو البلاد الإسلامية عسكريًّا، وفكريًّا»[(١)].

تسلّل المستشرقون إلى الشرق، واجتهدوا لإنجاح مهمّاتهم، وأتقنوا تدوين رحلاتهم في تقاريرَ ألحقوها إلى جمعيات مختصّة، تسخّر خبراءها لتحليل هذه التقارير حتى تحقق سيطرتها الاستعمارية «ولم يكنْ هؤلاء إلّا المستشرقين والمبشّرين الذي قاموا بهذه المهمّة على خير وجْه، وقد بدأ هؤلاء يتسرّبون إلى الشرق وإفريقيا لاستكشاف مجاهلها وسبر أغْوارها، والاطّلاع على سلوك وتركيب عادات سكانها، ودبّجوا التقارير الطويلة التي كانوا يرسلونها إلى الجمعيّات الجغرافية البريطانية، والفرنسية ذات الصّلة الوثيقة بوزارة مستعمرات البلدين، ثمّ يستخلص الخبراء من تلك التقارير النتائج التي يروْنها ملائمة إلى السيطرة الاستعمارية»[(٢)].

ويحكم كتابة هذه التقارير الرّحْلية الاتّجاهُ الأيديولوجي الذي لا ينفلت منه المستشرقون، فيكبّلهم أمام المواد الجديدة المصادفة في الشرق؛ لأنّهم تشبّعوا بالفكر الاستشراقي القديم «حتّى لو صادف المستشرقون موادّ جديدة، فإنه كان يحكم عليها

---

(١) نذير حمدان، مستشرقون، سياسيون، جامعيون، مجمعيون، ص ٢٦.

(٢) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأدبها في الدراسات الإسلامية، ص ٥٩.

باسْتعارات المنظورات والأيديولوجيات الاسترشادية من أسلافه، ونقول بتعبير دقيق إلى حدّ كبير إنّ المستشرقين الذين خلفوا ساسي ولين[١] قد أعادوا كتابة ساسي ولين، وهكذا كانت الحقائق الفعلية للشّرق تستبعد بانتظام من كلّ إعادة للكتابة، وهي التي تتّسم بالتّداخل»[٢].

تكثّفت الرّحلة حول الشرق، وتنوّع الرّحالة الغربيون من مبشّرين وهواة ومراقبين وعسكريّين، فنشطت الحركة الاستشراقية، حتّى وجد بعض الباحثين أنّها أسست لاستشراق علمي «إنّ الرحّالة حتى لو لم يكونوا مجرّد كتّاب أو هواة متنورين في الشرق؛ فهُم كانوا فئةً من المراقبين، تلك الفئة التي أسّست الاستشراق العلمي»[٣].

وأشار عبد الله ركيبي إلى الاهتمام الغربي الأكاديمي بالرّحلة حينما التفت إلى «رحلة في ربوع الأوراس» التي أنجزها صاحبُها بطلب من جامعة أكسفورد لتحليل مشاهداته في هذه المنطقة المتميّزة تحليلًا جغرافيًّا اجتماعيًّا دينيًّا «رحلة في ربوع الأوراس لمؤلّفها هيلتون سيمبسون Hilton Simpson قد زار الجزائر ثلاث مرّات ابتداءً من عام ١٩١٢

---

(١) لين Edward wiliamlane مستشرق إنجليزي هو ابن الدكتور ثيوفيلوس لاين، كاهن هيرفورد، وكان قد ولد في١٧ سبتمبر١٨٠١، وتعلم في باث ومدارس هيرفورد الثانوية، حيث أظهر قدرة رياضية ملحوظة، وعزم على الانطلاق نحو جامعة كامبريدج والكنيسة، لكنه هجر هذا المسعى، ولفترة من الوقت درس فن النقش. وانحسار صحته أرغمه لرمي آلة النقش جانبًا، وفي عام ١٨٢٥ انطلق إلى مصر حيث أمضى ثلاث سنوات، وصعد النيل مرتين، واستمر حتى الشلال الثاني، ونظم وصفًا كاملًا لمصر مع حقيبة من مائة رسمة ورسمة. ولم ينشر هذا العمل أبدًا، لكن سجلات المصريين الحديثين، التي شكلت جزءًا منه، قُبلت كمنشور منفصل في جمعية نشر المعرفة المفيدة. ولإكمال هذا العمل قام لاين بزيارة مصر ثانية في ١٨٣٣–١٨٣٥، واستقر بشكل رئيسي في القاهرة في حي المسلمين، وتحت اسم منصور أفندي عاش حياة عالم مصري. وكان محظوظًا في اختياره للوقت الذي كتب فيه عمله، فالقاهرة لم تكن قد أصبحت مدينة حديثة بعد، وكان هكذا قادرًا على وصف سمات الحياة العربية. من أهم أعماله ترجمة لكتاب ألف ليلة وليلة، بالملاحظات والإيضاحات، وصممه ليجعل كتاب كموسوعة عن العادات الشرقية، معجم عربي إنجليزي أخرجه على النسق الأوروبي، نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، ط٥، القاهرة، مصر، ص٥٤.

(٢) إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ص ٢٨٥.

(٣) جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية الحضارات على المحك، ص ١٠٩.

إلى عام ١٩٢٠. وكان هدفه دراسةَ منطقة الشاوية، وتفرّغ لذلك طيلة السّنوات باقتراح من جامعة أكسفورد كي يقدّم لها بحثًا ضخمًا يقع في مئات الصفحات، يسجّل فيه ما شاهد، ويحلّل الأوضاع في هذه الناحية من الجزائر فيعرض الجغرافية، وتضاريسها والشّئون الاجتماعية، والدينية، والفلاحية، وإلى التعليم التقليدي، وأثر الإسلام في نفوس السكان»[١].

وفي الاهتمامات الأكاديمية عكفَ المستشرقون على جمع المخطوطات بالطرق المباحة، وغير المباحة، وانشغلوا بتحقيقها وفهرستها وترجمتها، ونالت الرحلةُ نصيبها من ذلك؛ فترجمت الرّحلات العربية إلى اللغات الأخرى، كرحلة «المُنى والمنّة» لابن طوير الجنة، ونلفى أنّ الاهتمامات بهذه الترجمة منصبّة على خدمة التقسيم الاستعماري للمناطق المستعمرة.

«قام نوريس بترجمةٍ تكاد تكون حرفيّة للنسخة التي يملكها من الرحلة، ولعلَّ الذي حدَا بالدكتور نوريس إلى ترجمتها عاملان:

١- تقديم نصّ في نطاق اختصاصه، وهو إفريقية الغربيّة ألّفه أحدُ المرابطين البارزين في وقته، وهو الطالب أحمد المصطفى بن طوير الجنة الذي امتدّ نفوذُه الروحي أوائل القرن الثالث عشر (١٩م) من المغرب شمالًا إلى السنغال جنوبًا، وكانت له علائقُ مع سلاطين المغرب، ورؤساء العشائر في شنقيط.

٢- إظهار حكم ابن طوير الجنة على الفرنسيّين والإنجليز الذين كانوا يتنافسون على تقسيم العالَم»[٢].

اهتمامُ الناقد مازن مطبّقاني بالرحلة يعود إلى تأثّره الواضح بالتراث، فالرحلة مادة تراثية اهتمّ بها العرب والمسلمون، وروّاد الفكر، ورجال الإصلاح، ونقّاد الاستشراق؛ والأصل في هذا الاهتمام الإيمانُ بالاختلاف، ووجود الآخر؛ لأنّ الرحلة ميدان لهذا

---

(١) عبد الله ركيبي، الجزائر في عيون الرحالة الإنجليز، دار الحكمة، الجزء الأول، دط، ١٩٩٩، ص ١٧.
(٢) أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، المؤسسة الوطنية للكتاب، دط، ١٩٨٣، الجزائر، ص ٢٧٠.

الاختلاف، فتثبت أشكاله انطلاقًا من الموقع الجغرافي إلى الإطار الاجتماعي، فالجانب الفكري، والعقدي، والشيء اللافت أنّ الاختلاف واردٌ في طبيعة الاهتمام بأدب الرّحلة التي استغلّت استغلالًا منافيًا عند الآخر، فالغربُ رحلوا إلى الشرق، وفي جُعْبتهم خلفيّات عميقة تنمّ عن أحقاد دفينة ترسّخ الصّراع والهيمنة «يبدو الغرب وكأنّه يعاني من عقدةٍ عميقة وقديمة اسمها الشرق منذ عمليّة التطهير الكبيرة التي مارستها إسبانيا ضدّ بقايا الشرق، وأمريكا تعلن عن نفسها بوصفها وطنًا غربيًّا، والمواطنة فيها ليست سوى تأكيدٍ ثقافي وسياسي للغرب ضدّ الشرق»[١].

واصطبغتِ الرّحلةُ الغربية بتزييف الحقائق، وتشجيع النظرة الدونية الهامشية للآخر وتبرير العدوان، والحروب الصليبية «إنّ العودة إلى كتابات الرحّالة الأوروبيّين من أمثال شاتوبريان[٢] ChateuBriantd في رحلته من باريس إلى القدس في بداية القرن التاسع

---

(١) عبد الله محمد الغذامي، رحلة إلى جمهورية النظرية، مقاربات لقراءة وجه أمريكا، الثقافي، مركز الإنماء الحضاري، خلي سوريا، ط٢، ١٩٩٨، ص ٦١، ٦٢.

(٢) فرانسو رينيه الفيكونتدو شاتوبريان ولد شاتوبريان يوم ٤ سبتمبر ١٧٦٨م بسان مالو، وسط عائلة لفها الحزن فقد كان أصغر إخوته الستة، إلا أنّ أربعة منهم ماتوا تباعًا، وكان والده رينيه أوجست مثالًا لأرستقراطية القرن الثامن عشر، فقد جاب البحار وسافر كالمستكشفين إلى أمريكا، وحمل أنواط سلاح البحرية، وجمع ثروة كبيرة من التجارة عبر المحيطات، ومن ضمنها- طبعًا- تجارة الزنوج الأفارقة، وقد أثرت توجهات هذا الوالد على ابنه شاتوبريان أبلغ تأثير، كما أثر عليه الجو المحموم العام في فرنسا النصف الثاني من القرن الثامن عشر، حين كان مخاض الثورة الفرنسية، والغليان (الثوري) يسيطران على المشهد الاجتماعي والحياتي العام. ووقع اختيار شاتوبريان على أمريكا لتنفيذ هجرته الاختيارية، وأعلن أنه يسعى من وراء هذه الرحلة لتحقيق غايتين علمية وشعرية، أما العلمية فهي البحث عن استكشاف طريق ممكن بين المحيطين الأطلسي والهادئ من جهة الشمال الشرقي، وأما الشعرية فهي الوقوف عن كثب على حياة الإنسان الطبيعي ممثلًا في الهنود الحمر، الإنسان البعيد عن صخب وانحطاط وظلامية الحضارة، المتصالح مع الطبيعة، البسيط الشاعري الشفاف، بكلمة واحدة الإنسان الملهم الذي أيقظ نيام أوروبا من سباتهم العميق فانطلقوا ينادون بالحرية والتنوير والمحبة بعدما عاينوا مجتمع الهنود الحمر الفطري المتصالح مع ذاته البعيد كلّ البعدعن الجشع والاستحواذ، ومذابح، ومسالخ الحضارة الغربية وبعدها عن الإنسانية.
https://ar.wikipedia.org/wiki

عشر نجده يتعاطف مع الأوروبيّين المسيحيّين، حينما يعلن أنّ الحروب الصليبية ليست عدوانًا على العرب والمسلمين، فهذه النّظرةُ لا تختلف عن نظرة لامارتين[1]، Lamartine أو الرحّالة الأوروبيّين بشكل عام في نظرتهم الدّونية الهامشية للشرقي، التي حاولت أن تعزل صورة الشرق عن صورة الشرقي»[2].

في حين الرحّالة العرب منذ القديم ركّزوا جهودهم لمعرفة الآخر، واكتشافه، لكنه أضحى لدى الغرب صراعٌ حضاريّ أحسنوا تمثيله في رحلاتهم «إنَّ نظرة الرحالة العرب قديماً أمثال ابن جبير وابن بطوطة قد تركّزت في وصف الغرب جغرافيًّا، ثمّ ظلّ هذا التوجّه في معرفة الآخر، ولذّة الاكتشاف؛ متواصلًا في أدب الرحلات ليتطوّر إلى صراع حضاري لاحقًا في رحلات القرن التاسع عشر»[3].

اختار مطبّقاني الرحلة للتّواصل فانتقى أحكامَه وكوّن رؤاه وتصوراته عن الآخر واكتشف أحواله، وتعرّف عليه، وهو يرى أنّ ذلك يحتاج إلى جهدٍ مادي ومعنوي «المعرفة بالآخر تتطلّب جهدًا ومالًا، وهمّة عالية، فلا يمكن أن تأتي هذه المعرفة من خلال التشدّق ببعض الألفاظ الغربية، أو زيارة مركز التّسوّق، أو هنا، أو هناك»[4].

وبذلك شكَّلت الرّحلة الانطلاقةَ الحقيقية نحو الوعي الثقافي في اكتشاف أحوال الأمم وطبيعة الرّحلة، والرّحال تنمّ على أسس التواصل والاعتراف بشرعية الاختلاف

---

(١) ألفونس دي لامارتين Alphonse de Lamartine (٢١ أكتوبر ١٧٩٠– ٢٨ فبراير ١٨٦٩) كاتب، وشاعر، وسياسي فرنسي كان كثير السفر، وأقام مدّة في أزمير في تركيا. نشر لامارتين بعد ذلك عدّة كتب مهمة نذكر من بينها: رحلة إلى الشرق (١٨٣٥)، جوسلين (١٨٣٦)، سقوط ملاك (١٨٣٨)، خشوع شعري (١٨٣٩).

(٢) عزيز لعكايشي، الحوار مع الآخرين ثقافة في عصر الهامش، وثقافة المركز العولمة، د.ط، د.ت، ص ١٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٨.

(٤) مازن مطبقاني، رحلاتي إلى أمريكا، ص ٥٦.

«شكَّلت الرّحلات البوّابة التي انطلقت منها كثيرٌ من الرؤى والأحكام والتصوّرات عن الآخر، وهي الاعتراف بشرعية الاختلاف بين البشر، وذلك أحد روافد تشريع العلاقة مع الآخر على قاعدة التواصل والحوار والتّعارف، وللرّحلة فضلٌ كبير في الوصول إلى مدارك الآخر، واستقراء مدى القدرة على التّواصل بين الذات الباحثة والآخر القابعة في مظانّ الغموض، وتحقيق أواصر التّعاون بين الأنا والآخر، والبعد عن النّفور، واكتشاف ما خفي من فكر الآخر عن طريق المعاينة»[١].

وجودُ الرحّال في رحلته ينقله إلى عوالمَ مختلفة، من التّفاعل مع المرتحل إليهم والتواصل الفكري والثقافي، الذي يفترض أنْ يفيد الأمم، ويخلق جسرَ التّعايش «تعدّ الرحلات لونًا من ألوان التفاعل، والتبادل الاجتماعي والفكري والثقافي، فقد ساعدت على إفادة الأمم بعضها من بعض من خلال التعايش الذي يحصل بين الرّحالة، والأمم التي يقصدونها»[٢].

ولكن في رحلات الإنجليز إلى الجزائر، وفي رحلة الآنسة بيتم إدوارد MissBethem Eduard المسمّاة «في إفريقيا الفرنسية» سنة ١٨٦٦، لم تكترث بالتّعايش مع أهل الجزائر في تلك الفترة العصيبة، وانشغلت بطبقة الأثرياء من الفرنسيّين معتقدة أنّها الطبقة الرّاقية في المجتمع «حصرت نفسها في دائرة ضيقة لأنها اهتمّت بمتعتها الخاصة، وبمجاملة من دعاها، ولم تلتقِ بالوطنيّين كي تتعرّف على أشواق الناس والأهالي، تنظر إلى الشّعب الجزائري من علّ، ولم تجشّم نفسها عناء البحث عمّا يعتمل في نفوس البسطاء من النّاس وما لاحظته من فقرٍ أو بطالة في الأوساط الشعبية لم يدفعها إلى التّساؤل عن الذين كانوا السّبب فيه، وعن جذوة المأساة التي كان المحتلّون السبب فيها»[٣].

---

(١) بلال سالم لهروط، صورة الآخر، في أدب الرحلات الأندلسية، رسالة مقدمة للحصول على الدكتوراه في اللغة العربية، جامعة مؤتة، ٢٠٠٨، ص ١٣، ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٩.

(٣) عبد الله الركيبي، الجزائر في عيون الرحالة الإنجليز، ص ١٨٩.

ذلك ما أغمط الحوارَ بين الشرق والغرب، وقوى من سياسة القطب الأحادي، وثقافة المركز «هي النزعة التي قلّلت من مساحة التّفاعل بين الأنا والآخر، وصعدت من مركزية الحوار الأحاديّ وقطبيّته، وغذت هذه الرّوح النقدية ثقافة المركز، وثقافة الهامش عند الغرب»[١].

شكَّل الإطار المكاني العنصرَ الأهمّ في رحلات مازن مطبّقاني، لأنّه مثل بؤرة التواصل مع الآخر، ومسرح الحركة الرّحلية، وفضاء الحوار معه، ومن سماته تتّخذ الرحلة أسلوبها الذي يطغى عليه التحوّل، والتغيير بفضل المشاهدات المختلفة التي تصحبه، فتتقاطع مع المكان في هذا الاختلاف «إنّ الرحلة معاناة، والسّفر مشاركة للمكان في التحوّل واستبدال منظر بمنظر، وموقع بموقع، ومنزل بمنزل، وأهل بأهل، وكلّما تجدَّد الإطار تجدّدت معه جملة الأحاسيس التي تباشرنا ونباشرها، تتخللنا ونتخللها»[٢].

اهتمام مازن مطبّقاني بالمكان واضح، وإطاره العام هو معقل الاستشراق أمريكا والقارة العجوز، وإطاره الخاصّ أقسام الجامعات الغربية للدراسات الشرقيَّة والإسلاميَّة والمكتبات، وقاعات النّدوات، والمؤتمرات المعنيّة بذلك «وكان عليّ أن أزور مكانًا آخر يسمى اختصارًا إزم، وباللغة الإنجليزية ISIM ومعناه المعهد الدولي لدراسات الإسلام في العصر الحديث. فوجدت أنّ هذا المعهد يتبع ثلاث جامعات هي: جامعة أمستردام، وجامعة ليدن، وجامعة أوترخرت»[٣].

والحركة أثناء الرحلة تطغى على المكان، وتصنع منه خصوصيات خاصة، تلبسها الاتّجاهات الفكرية والقصدية للرحّال نفسه «إنّ الرحلة والحركة تنفيان المكان، ولا

(١) عزيز لعكايشي، الحوار مع الآخر بين ثقافة في عصر الهامش وثقافة المركز العولمة، ص ١٧٦.

(٢) حبيب مونسي فلسفة المكان في الشعر العربي، قراءة موضوعاتية جمالية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، ٢٠٠١، دمشق سوريا، ص ٢٠.

(٣) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، ص ٤٩.

يكون النفي إلغاءَ المكان، ومسحًا له. وإنّما النفي هو في سلب المكان خصوصية الثبوت لأن المكان عاجزٌ عن الفعل التدميري»[١].

المكانُ العلمي هو القصد في رحلات مطبّقاني؛ لأنّه محرك الحركة الرحلية التي تنشغل بالتّواصل مع أهل الاختصاص لتفسير أهمّ الانشغالات، والإجابة عن أهمّ الأسئلة، التي تشغل الباحث الناقد؛ لذلك يجد في هذا المكان التّوضيحات العلمية الأكاديمية، فيقضي فيه نصيب الأسد «لم أتمكّن من التّجوال السياحي في السويد لأنّ الارتباطات العلميّة، والأكاديمية كانت كثيرة، وكانت مدّة الزيارة تسعة أيام، أنفق منها ثلاثة أيام في السفر بين مختلف المدن السّويدية، والباقي في الارتباطات العلمية، وفي لندن جامعة من أعرق الجامعات السويدية أو الأوروبية تأسست عام ١٦٦٦م، وهي الآن من أكثر الجامعات، وبخاصة في مجال البحث العلمي، وكانت الزيارة للجامعة للقاء أعضاء قسم دراسات الأديان، وبخاصة الدين الإسلامي والتعرّف عليهم»[٢].

التركيزُ على المكان للتوصل إلى كنْه الحقائق لأنّ التواصل مع الآخر، والحديث عنه متباين يختلف من فكرٍ إلى آخر، لا يثبت على الحال، كالمكان هو الذي يعبّر عن حقيقة الشيء «الحركة تعبّر عن انتقال من مكانٍ إلى آخر، والناس ترى الشيء من جوانب ظاهرية متباينة، تختلف باختلاف الأمكنة، فحقيقة الشيء لا بدّ أن توجد في مكان»[٣].

والعلاقة بين المكان والرّحالة تنمّ عن العلاقة التواصلية بينه وبين الآخر الساكن في هذا المكان، الذي يعرب عن صاحبه القاطن فيه المتشبّع بملامحه، وبهذه يستنطق الرحالة العلامات والإشارات، ويقرأ المواقف المقترنة به حتى يستنتج صورة ناطقة عن الآخر «إنّ

---

(١) حبيب مونسي، فلسفة المكان في الشعر العربي، ص ١٩.

(٢) مازن مطبقاني، خارج عن المألوف، ص ١٠١.

(٣) محمد توفيق الضوى، مفهوم المكان والزمان، في فلسفة الظاهر والحقيقة، دراسة في ميتافيزيقا برادلي، منشأة المعارف الإسكندرية، دط، ٢٠٠٣، ص ١٣٣.

طبيعة العلاقات بين الرّحالة والمكان تمحورت في مضامينَ عدّة انبثق منها ملامح الآخر الساكن لهذا المكان، وكانت هذه العلاقة محاولةً لاستكناه صورة الآخر، إذْ أنّ التصوير المكاني يقوم على بعدين أساسيّين: أوّلهما دلالي استقرائي، أي ما تشي به الطبيعة المكانية من إشارات، وملامح ذات بعْدٍ عميق، ومؤثّر في استقراء الآخر من كافة النواحي»[١].

الإطارُ المكاني بُنيت عليه مشاهد الرحلة الغربية والعربية، ومن خلاله توضحت الكفاياتُ النّقدية لأصحابها الذين اهتمّوا بالسّرد والوصف مستثمرين العمق الثقافي والاجتماعي لديهم، وبذلك صور الرحّالة العرب المكان تصويرًا بارعًا.

«لم يكن ابنُ جبير سائحًا يهوى السفر والاستكشاف، ومشاهدة البلدان فحسب، بل كان مصوّرًا بارعًا، يصور المشهد المكاني تصويرًا فوتوغرافيًّا دقيقًا، يعتمد فيه على الوصف الدّقيق، والسّرد المشوق، وهذا يدلّ على نضج تجربته، وعمقها الثقافي والاجتماعي»[٢].

المكانُ في رحلات مطبّقاني كان خارجًا عن المألوف، خارجًا عن دائرة الأنا، خارجًا عن الإطار الداخلي، بذلك تحوّل الرّحال من الأنا إلى الآخر، من الثابت إلى المتحوّل، من المؤتلف إلى المختلف، وبذلك تتحوّل نظرته، وتتحوّل قراءته التي تزداد درجتها، ويرتفع سلمها «هناك نوعٌ من العزاء في معرفة أنّنا في جوّ هادئ، في مكان ضيّق في مكان داخلي، ولكن في الخارج كلّ شيء يتجاوز القياس، وعندما يرتفع المستوى في الخارج فهو يرتفع في داخلك أيضًا، ليس في شرايينك التي تتحكّم فيها جزئيًّا، ولا في بلغم أكثر أعضائك تصلبًا، ولكنّها تنمو في شعيراتك الدمويّة، مسحوبة إلى أعلى، إلى أقصى فروع وجودك المتشعّب بشكل لا نهائي»[٣].

---

(١) بلال سالم الهروط، صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية، ص ٧٢.

(٢) أحمد عبد الرزاق، جمالية المكان في رحلة ابن جبير الأندلسي، ص ٣٣٨.

(٣) غاستون باشلار، جمالية المكان، تر: غالب هلس، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٤، بيروت، لبنان، ص ٢٠٥.

الترَدّدُ على المكان لدى مطبّقاني:

تردّد مطبّقاني على المكان في رحلاته، ولعلّ هذا التردّد محاولة لمعرفة الآخر معرفة دقيقة تستدرك ما فاتها في المكان، وبذلك تكمل الرّحلة اللاحقة الأخرى السابقة «هذه هي المرّة الثانية التي أزور فيها كراكوف، فالأولى كنت تقريبًا أنتوراج Entourage، ومعناها مجموعة من الحضور يرافقون شخصًا مهمًّا، وأعتقد أنّهم في الغالب لا مهمّة لهم، حيث قدمت ورقة في مؤتمر المستعربين الأوروبيّين الواحد والعشرين، الذي عقد في جامعة كراكوف حول الاهتمام بدراسة الاستشراق والاستغراب في المملكة العربية السعودية، وقد أصبحت عادة في رحلاتي أزور بعضَ المدن أكثر من مرّة، وقد تكرّرت هذه التجربة»[١].

ولتحديد قيمة التردّد على المكان في العملية التواصلية مع الآخر، نعرّف التردّد تعريفًا لغويًّا «تردّد، تراجع، رجع مرّة بعد أخرى، ويقال تردّد فيه اشتبه فلم يثبته، وتردّد في الكلام تعثّر لسانه، وتردّد إلى مجالس العلم اختلف إليها»[٢].

ما يتأكّد في رحلات مطبّقاني، الذي رجع إلى المكان نفسه، فجعلها تكتسي بطابع خاصّ كلّ مرّة «لم أذهب إلى برشلونة سائحًا هذه المرّة، لكن هل هذه زيارتي الأولى لإسبانيا ولبرشلونة بالذات؟ لقد زرت إسبانيا مع مجموعةٍ من طلاب قسم التاريخ بجامعة الملك عبد العزيز عام ١٤٠٠هـ، فبدأنا بمدريد، وانتقلنا إلى غرناطة، فإشبيلية فقرطبة، أمّا المرّة الثانية فكانت رحلة سياحية عائلية، وفي هذه الرّحلة استمتعت بالمشي في المدينة من بعد نهاية المؤتمر كلّ يوم، وفي يوم السبت الذي تلا نهاية المؤتمر، حيث أمضيت عشر ساعات أو أكثر، وأنا أمشي بلا توقّف»[٣].

---

(١) خارج عن المألوف، ص ١٧٩.

(٢) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، إشراف وتكليف شوقي ضيف، باب الراء، مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤، القاهرة مصر، ص ٣٣٨.

(٣) خارج عن المألوف، ص ١٣٩.

حضورُ النّاقد في المكان كلّ مرّة حقّق جزءًا هامًّا من العمليّة النقديّة للخطاب الاستشراقي، التي تستجدي البقاء في إطار الآخر، حتى تنتهي إلى صورة مجدية، تكمّل ما فاتها في الرّحلات السالفة إلى المكان نفسه. ونذكر في ذلك أحد فنون البديع الترديد، ويقصد به أنْ يؤتى بلفظة مرّتين، ولكن بفارق دلالي «الترديدُ من فنون البديع، وفي اصطلاح البلاغيّين يبدو أنّ أوّل مَن حدّه هو ابنُ رشيق، وهو أنْ يأتي الشاعر بلفظة متعلّقة بمعنى ثمّ يردّها بعينها متعلقة بمعنى آخر، والدّال الأوّل في الترديد يرد ثانية، ولكن بلحاظ الفارق الدّلالي بينهما، والمتحقق من تعلّق كلّ واحد منها بجهةٍ غير الجهة التي يتعلّق بها الدّال الآخر، فإنَّ الترديد هو نسبة الدّالين المكرَّرين إلى جهتين مختلفتين من حيث الدلالة أو النحو»[١].

ويرى الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) أنَّ ذلك يكثر في القرآن الكريم لأنّه يخاطب جميع الأمم من العرب والعجم تأكيدًا على الأغراض الدّينية لقصص الأنبياء، والمرسلين، والأقوام الغابرة «وجُملة القول في التّرداد أنّه ليس فيه حدّ ينتهي إليه، ولا يؤتى على وصفه، وإنّما ذلك على قدرِ المستمعين، ومَن يحضره مِن العوام والخواص، وقد رأينا الله- عزّ وجل- ردّد قصة موسى وهود، وهارون، وشعيب، وإبراهيم، ولوط، وعاد، وثمود؛ لأنّه خاطب جميعَ الأمم من العرب وأصناف العجم، وأكثرهم غبيّ غافل، أو معاند مشغول الفكر، ساهي القلب»[٢].

نلاحظ أنَّ من العلماء مَن وظّف التردّد، ومنهم مَن وظّف الترديد، والجاحظ استعمل التّرداد.

---

(١) أسعد جواد يوسف الخفاجي، الترديد دراسة بلاغية في تقنيات الأسلوب القرآني، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية المجلد٧، العددان، ٣، ٤ ٢٠٠٨، ص ٧٦.

(٢) أبو عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، ج١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١٩٩٨٧م، ١٤١٨هـ، ص ١٠٥.

التردّد على المكان لدى مطبّقاني هو تكرار رحلاته إلى مكان الآخر، ولكنْ يسجّل في هذا التّكرار اختلاف كلّ رحلة عن الأخرى، بمشاهداتها، وقراءاتها، وانطباعاتها؛ لأنّ الرحلة الواحدة إلى الآخر قد لا تكون كفيلةً بالإجابة على تساؤلات النّاقد، الذي انتقل ليتواصل ويجيب عن انشغالاته «قدّمت الصفحات الماضية مشاهدات وملاحظات، وقراءات حول الولايات المتحدة الأمريكية التي ارتحلت إليها أوّل مرّة عام ١٣٨٨هـ الموافق لسنة ١٩٦٨م، كانت الرحلة الأولى التي استمرّت خمس سنوات حاولتُ فيها البحث عن تخصص علمي أدرسه، ولكنني لم أعثرْ على التخصّص، غير أنّني قرأت كثيرًا، وقرأت أكثر في واقع الحياة الأمريكية»[١].

الرّحلةُ الأولى استغرقت خمسَ سنوات، قرأ من خلالها الناقدُ حياة الآخر، وإن لم يعثر على تخصّص معين، فقد فاز بتخصّص متميز تمثل في خبرةٍ ضليعة بواقع الحياة الأمريكية «كان من المفيدِ في العيش في أمريكا أنّك إن أردت أنْ تتعلّم، وتتثقف فالمجالات مفتوحة إلى أقصى حدّ، إن أردت أن تفيدَ منها، فأوّلها الجامعة والموادّ الدراسية المختلفة، ثمّ الأندية الطلابية ونشاطاتها، ثمّ نشاطات الطلاب العرب وجمعيتهم»[٢].

هذا التعلّم والتثقف في مكانِ الآخر، حقّق للرحّال التوازن النفسي، لأنّ المدّة جديرة بهذا التّوافق، الذي تجسّد من خلال المعرفة بالمكان، التي تقود إلى ربط الأسباب بمسبباتها وتحليل نظرة الآخر، وتفسير علاقاته، وتحليل معاملاته مع الأنا «حقيقة المكان النفسية تقول إنَّ الصّفات الموضوعية للمكان ليست إلّا وسيلة، أو وسائل قياسية تسهّل التعامل بين الناس في حياتهم اليومية، فإنّ تلك الصّفات الموضوعية تبدو مفروضة على المكان، وليست خصائص كامنة فيه»[٣].

(١) رحلاتي إلى أمريكا، ص ١١٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، دار غريب للطباعة، ط٤، د.ت، القاهرة، مصر، ص ٥٦.

التردّد على المكان يفرض على الرحّال الدّقةَ في أرجائه، لأنَّه عهده فيما سبق، وخبره مدّة زمنية معتبرة، فسمحت له بتخيير الزّاوية المكانية في الرّحلة الثانية «وكانت رحلتي الثانية في أثناء إعداد بحثي للدّكتوراه، حيث تركَّزت زيارتي في إحدى الجامعات العريقة والثرية بل المترفة أيضًا، وهي جامعة برنستون، فتعلّمت الكثير كيف تكون الجامعات، وكيف تدار النّشاطات داخل الجامعات، وبخاصة في قسم دراسات الشرق الأدنى»[١].

اختار الناقدُ نفس المكان في الرّحلة الثانية؛ لأنّ الرحلة وضّحت له قنوات التعليم الجادة فوجد ضالّته في اختصاصه، فقصد جامعة برنستون لدراسة الاستشراق المعاصر، أين ينشط ألمع المستشرقين المعاصرين، والواضح أنَّ التّوازن النفسي ارتفعت حدّته في الرحلة الثالثة، ويعود ذلك إلى التمكّن من الاختصاص ذاته، وتوضّح معالم الطريق الذي انتهجه الرحالة فاستغلّ المكان استغلالًا جيدًا تفعيلًا لدراساته النقديّة المتعلّقة بالخطاب الاستشراقي «التوافق النفسي الطّبيعي يستغلّ الصورة المكانية لخلق هذا التّوافق، دراسة العناصر المؤثرة في الصورة المكانية دراسة تربط المسبّبات بالأسباب، وتنصبّ هذه الدراسة في الغالب على المفردات المكوّنة للصّورة من حيث خصائصها الطبيعيّة الكامنة فيها، وصفاتها الخارجية المتواضع عليها بين الناس»[٢].

الرحلةُ الثّالثة لمطبّقاني إلى الولايات المتحدة الأمريكية كانت للاطّلاع على أقسام ومراكز، ومعاهد الدراسات الاستشراقية لرصد الحركة الاستشراقية المعاصرة، ومدى اهتمام الغرب بنا «وكانت الرحلة الثالثة بدعوةٍ من وكالة إعلام الولايات المتحدة الأمريكية في القنصليّة الأمريكية بجدّة، وكان الهدفُ منها الاطّلاع على أقسام دراسات الشرق الأوسط ومراكز البحوث والمعاهد المتخصّصة في العالم العربي الإسلامي، كما

---

(١) رحلاتي إلى أمريكا، ص ١١٥.

(٢) عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ص ٥٦.

زرت بعض مراكز البحوث والمعاهد الأمريكية العامة، مثل معهد بروكنجز، ومعهد الولايات المتحدة للسلام ومكتبة الكونجرس، ومؤسسة راند»[١].

كان التواصلُ الأساس الذي بُنيت عليه رحلات مطبّقاني إلى الغرب والولايات المتحدة الأمريكية، وذلك لمعرفة معاقلِ الاستشراق معرفة لا تعتمد على واسطة، فكان تواصله مع المستشرقين أنفسهم، لتحقيقِ أهداف أهمّها: الاكتشاف «قد يكون هذا الهدف في علم التّواصل هو القاعدةَ التي يتأسّس عليها من الأهداف، الاقتراب والتقارب، ويتحقّق هذا من خلال عقد وربط علاقاتٍ حميمية مع الآخرين، إذ تعدّ عملية تأسيس العلاقات الإنسانية القاعدة الحيوية للتواصل، وصيانة هذه العلاقات، وتقويتها، الإقناع والاقتناع، ثمّ المقارنة مع الآخرين»[٢].

لمسْنا أهداف التواصل في حوار مازن مطبّقاني مع المستشرق برنارد لويس، يفيد هذا الحوار في الاقتراب والعمل على معرفة الظاهر والخفي، وللوصول إلى المنهج المعتمد في هذه الدّراسات «وكان من أبرز نشاطاتي في هذه الرّحلة هو اللقاء بالمستشرق برنارد لويس الذي أقدمَ هنا حواري معه، وتعليقاتي على هذا الحوار»[٣].

إيقانًا أنّ هذا الحوار يحمل دلالاتٍ متعدّدة قام الناقد بمناقشتها، ومن أهمّها تقسيم لويس للعالم إنكاره للوثائق الإسلامية التي تؤرّخ للتاريخ الإسلامي «تعدّد المعاني التي يحتويها مضمون رسالةٍ ما، إذ إنّ كلّ معلومة تشتمل على مضمون ظاهر وآخر خفي، إنّ غموض المعنى يرجع إلى تعدّد دلالات العلامات المستخدمة في عملية التواصل»[٤].

---

(١) رحلاتي إلى أمريكا، ص ١١٦.

(٢) رفيق لبو حسيني، الابعاد الرابطة بين اللغة العربية والتواصل، من كتاب محمد عابد الجابري، التواصل نظريات وتطبيقات الشركة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠١٠، ص ٦٤، ٦٥.

(٣) رحلاتي في أمريكا، ص ٣٨.

(٤) عز الدين خطابي، الفلسفة والتواصل والرهان والممكن، من كتاب الواصل نظريات وتطبيقات، ص٢١.

التواصلُ يعبّر عن وعي تامّ، وإرادة قويّة لمعرفة الآخر، والاجتهاد في ترقية العلاقة التي تربط به، وتوطّدها، وتجعلها أكثرَ إنسانيّة، غير نفعيّة انتهازيّة، استعمارية. والناقد في ذلك متأثّر بما ورد في القرآن الكريم «الحوارُ مع الغرب إنّما ينطلق من أمر الله- عزّ وجل- لعباده المؤمنين أن يدعو أهل الكتاب»[1]. ﴿**قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾[2] آل عمران آية ٦٤.

وقوله تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلّا بالتي هي أحسن إلّا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا، وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾[3]

وهو الآخر متأثّر بمَن سبقه من نقّاد الخطاب الاستشراقي، وبالقدامى من الرّحالة العرب اهتمّ بالهدوء في تردّده على مكانِ الآخر حتى ينتهك المألوف، وتكون بذلك رحلاته نقدية، تواصلية حوارية.

(١) رحلاتي إلى أمريكا، ص ٨٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٦٤

(٣) سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

المبحث الثاني

نقدُ الذّات وخطاب الإصلاح

نجحَ الاستشراق في تحقيق بعض أهدافه، التي كرّس من أجلها جهودًا جبارة، وسخّر أعوانه واستثمر بحوث رحلاته إلى الشرق، وأنفق عليها أموالًا طائلة لبلوغ ما كان يصبو إليه من تحويلٍ للمجتمع الشرقي إلى قالب مُنْقاد إلى الغربي، وأهمّ أهدافه التركيز على المجتمعات الإسلامية، والحرص على دراستها، دراسة تقرّب دارسيها إلى مفاتيح فكرها ومغاليق قوتها، والتسلّط على مواطن ضعفها «الاستشراق أهدافه الاجتماعية الواضحة والتي من أجلها وجّه المستشرقون جانبًا لا بأس به مِن بحوثهم لدراسة المجتمعات الإسلامية والتعرّف على أوضاعها المختلفة، ووضع الخطط لإحداث التغييرات الاجتماعية من خلال معرفة علمية واعية بطبيعة المجتمعات الإسلامية الحديثة، بغية تغيير المجتمع الإسلامي وتحويله إلى مجتمع غربي، يأخذ بالنظم الاجتماعية الغربية، ويتبنى قيّم الغرب الاجتماعية»[1].

ومن الخطط التي رسّخها الفكرُ الاستشراقي إبعاد المسلم عن دينه، وقطع أواصر الصلة بينه وبين ماضيه، وبثّ السّموم في تقاليده الإسلامية، ووصفها بالبالية التي لا تستطيع أن تصمدَ أمام تجليات الحداثة، فيكون متخلّفًا متأخرًا عن التطوّر المزعوم، الذي يرى في الانفلات من القيم الإسلامية تحرّرًا فكريًّا، ينقد النظم الإسلاميّة الاجتماعيّة، ويشوّه مبادئ الإسلام ويقترح بدائلَ من المجتمع الغربي، يصوّرها تصويرًا مثاليًّا «لقد تركّزت جهود الأعمال الاستشراقية في المجال الاجتماعي حول وضع الخطط السّاعية

---

(١) محمد خليفة حسن، يثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، ط١ ١٩٩٧، القاهرة، مصر، ص ٥٣.

إلى عزل الإنسان المسلم عن مجتمعه الإسلامي، وإبعاده عن عاداته وتقاليده الاجتماعية الإسلاميّة، ووضع أسس اجتماعية جديدة تبدأ من خلال توجيه السّهام الاستشراقية إلى النظام الاجتماعي في الإسلام، وتعمل على تشكيك المسلمين في نظمهم، وإثارة الشبهات حول القيم في الإسلام وتشويه صورة المجتمع المسلم، ثمّ تقديم المجتمع الغربي في صورة مثالية نموذجية»[١].

ساعد الاحتلالُ الغربي البلاد المسلمة على إحداث هذه التّغييرات الاجتماعية، فوقعت المجتمعات الإسلامية في ظلال التّغريب، بعد تنفيذ الخطط الاستشراقية، التي انقادت إليها هذه المجتمعات «وممّا لا شكّ فيه أنّ وقوع البلاد الإسلامية تحت الاستعمار الأوروبي لفترة طويلة من الزّمن مكّن من إحداث التغييرات الاجتماعية المطلوبة، وتنفيذ الخطط الاستشراقية فأقيمت مجتمعاتٌ إسلامية تابعة لمجتمع المستعمر، وحضارته، وثقافته، وعاداته، وتقاليده وقيمه»[٢].

سلسلةُ التّغيرات التي انتابت المجتمع الإسلامي، تشدّ أبناءها عامّة، ومثقفيها خاصّة وعيًا منهم بخطورة الصّراع الذي شنّه الاستعمار في هويتهم، لكن هل الانتباه إلى هذا التحوّل كاف؟ أم يحتاج إلى مجابهة؟ المقامُ يدعونا إلى توجيه الحديث إلى الأسباب الدقيقة الدافعة لذلك، ولا نكتفي بلوم الآخر «ونحن له لا نلوم الآخرين على انتهاز الفرص لخدمة ما يعتقدون، ولكنْ نلوم أنفسنا إذْ تركنا فراغًا امتدّ فيه غيرنا، ومَن ترك باب داره مفتوحًا لا يلوم اللّصوص إذا سرقوا مدّخراته، وقديماً قيل:

وَمَنْ رَعَى غَنَمًا فِي أَرْضِ مَسْبَعَةِ ... ونَامَ عَنْهَا تَوَلَّى رَعْيَهَا الأَسَدُ»[٣].

---

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٣) محمد الغزالي، ظلام من الغرب، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠٠٠، القاهرة، مصر، ص ١٢٥.

الاعترافُ بوجود فراغ استغلّه الاستغلاليّون لينفثوا سمومهم، يؤكّد بوادر الإصلاح، ونقد الذّات الذي لمسناه في رحلات مازن مطبّقاني التي ركّزت على الاهتمام الغربي بالدّراسات الدينية والاجتماعية، والفكرية للمجتمع الشرقي الإسلامي، وفي الوقت نفسه سلّطت الضوء على الفراغ الأنوي الذي ظهر بشكل لافت في مقارنته بين المكان وخارج المكان؛ لأنّه لم ينقد من أجل النّقد، بل كان يقترح خطابًا إصلاحيًّا في ثناياه، وكأنّ نقده مزدوج موجّه لقطين الظاهر، وهو نقد الخطاب الاستشراقي والمضمر المسكوت عنه، نقد الذّات لخطاب الإصلاح، مقارنة منه بين تمسّك الآخر بمصالحه، وبين تهاون الأنا أحيانًا فيها «إنّ الرّحال لا ينقد من أجل النّقد، ولكنّه يحاول إصلاحًا بطريقته الخاصّة، وبما أدّاه إليه فكره، وعنْ طريق هذا النّقد الجزئي المعتبر يمكن تكوين صورة صادقة لما يجب أن يكون عليه البشر، وذلك بتجميع هذه الأحكام بعضها إلى بعض»[١].

أسلوبُ المقارنة أسلوبٌ نقديّ بحيث يسهّل مهمّة الناقد لأنّه يبسط أمامه الوقائع فيستخلص استنتاجاته ذلك ما عمدَ إليه الرّحّالة العرب «ممّا تجدر إليه الإشارة أنّ كثيرًا من الرّحالة العرب تمتّعوا بالروح النقديّ، القائم على الخبرة الواسعة، رغم تفاوتهم في الدرجة، وكان أهمّ مجال طبّقوا فيه ذلك الرّوح النقدي المقارنة العامة»[٢].

مِن هنا يظهر لنا أنّ دراسة الآخر سبيلٌ لمعرفة الذات وفهمها، وتشجيع على تواصل متكافئ يأمر في تأسيس علاقةٍ تقيم لأطرافها احترامًا واهتمامًا دون استثناء.

«لدراسة صورةِ الآخر أهميّة قصوى في فهم الذّات، إذ تسهم في التشجيع على إقامة علاقاتٍ سليمة مع الأمم والشّعوب الأخرى، بعيدة عن سوء الفهم والتّشويه، وتؤسّس علاقة معافاة من الأوهام والتشويه»[٣].

(١) نصار عبد الرّزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ص ٥٧.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) خالد عمر، يسير إبراهيم خليل الشبلي، الذات والآخر في الرواية السورية، تكريس مبدأ القوة، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، فصلية محكمة العدد الخامس عشر، خريف ٢٠١٣، ص ٨٠.

فأساسُ بناء هذه العلاقات الوعي بالذّات التي ينطلق منه التواصل مع الآخر، ويبني على دعائمه خطوطه المحوريّة، ويصل إلى مُبتغياته التي ابتغاها في هذه الثنائية (الذات الآخر)، وأهمّها الاكتشاف الذي يقود إلى المعرفة الحقيقية «إنّ الوعي بالذّات هو قلب كلّ تواصل، إذ أنّه إذا كان الاكتشاف غايةً كبرى، فإنّ اكتشاف الذّات يعدّ عموده الفقري، ومن دونه يفقد التّواصل الغاية من ابتداعه، التي هي القدرة على تطوير الذات، واكتشاف طاقاتها الكامنة، واكتشاف الذات عاملٌ مساعد، وحاسم في الوصول إلى معرفة حقيقية، وتكون خلال الدور المرآتي للآخر»[١].

يسهم فهمُ الذّات في تفسير نظرية التفوّق التي تبناها الآخر، وغربلة الثقافة المستوردة، وإعادة النّظر في سُبل الحوار، وفي أخطاء التعامل مع ثقافة المركز، والاعتراف بالمزالق الفكرية الثقافية «صار الحوارُ مع الآخر منتوجًا ثقافيًّا قابلًا للتداول، والاستثمار مفروضًا ومرفوضًا تحت تأثير نظرية التفوّق للآخر، سوقت إلينا ثقافة الهامش وثقافةُ المركز، فوقعنا للأسف في خطأ إعادة صناعتها وتسويقها، وبالتالي حافظنا على الأطروحة المسوقة نفسها»[٢].

وفي الثقافة الهامشية انفلتت الأنا، وانساقت إلى الثقافة المهيمنة، ونشطت مركزية الحوار، فكان لزامًا إعادةُ النظر في هذا الانفلات لتخفيف حدّة التصادم الحضاري، في إطار الأنا الداخلي، وذلك بنقد يتتبّعه ويقترح بدائلَ بعدما يركّز على التحوّل الفكري والثقافي والاجتماعي «وكان من نتائجِ هذه الثّنائية التّصادمية الحضارية المرسومة للآخر، أنْ برز خطابٌ ثقافي نبت جزءٌ منه خارج منظومة الأنا، وكان منجذبًا أكثر إلى الآخر الغرب، منه إلى الأنا الذّات، أي من داخل الآخر الغرب، فوقع التحالفُ بين الأنا الآخر، والآخر الغرب تحالف تمّ التّوقيع عليه تحت تأثير ثقافة الهيمنة، ومركزية الحوار، وتقويض ثقافة الهامش»[٣].

---

(١) رفيق لبو حسين، الأبعاد الرابطة بين اللغة العربية والتواصل، ص ٦٤.

(٢) عزيز لعكايشي، الحوار مع الآخرين ثقافة في عصر الهامش وثقافة المركز العولمة،

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٨.

نقدُ الذّات وخطاب الإصلاح تتمثّل أهميته في إبطال مساعي الغزو الثقافي، وإفشال خططه، وإضعاف تأثيره، وذلك متى تنمّت ثقافة حيّة مسئولة، سدّت الفراغ الفكري والاعتداد المسئول في ذلك.

«لا ينجح الغزوُ الثقافي في التأثير الفاعل والعميق على المجتمع المغزو إلّا بمقدار الخواء الثقافي، الذي يقع عليه المغزو، فحيثما توجد ثقافة حيّة نامية متحرّكة تتعامل مع مشكلات عصرها الكبرى وتحدّياته المصيرية بنجاح معقول، وتتفاعل مع قضاياها الوطنية والفكريّة، والعلميّة والتقنية، والفنيّة بصورة خلّاقة ينكمش تأثير الغزو الثقافي، ويميل فعله إلى التلاشي تلقائيًّا»[1].

ومِن الأسباب التي يراها مطبّقاني سببًا في الخواء الثقافي تخلّي أبناء الإسلام عن عقيدتهم، وتهاونهم في تطبيق قوانين مجتمعهم الإسلامي، غير مستفيدين من التاريخ الإسلامي زمن الأندلس، حينما أقبل الغرب على علومهم، وطوّرها متغاضيًا عن أخلاقهم، إنّ في هذا التاريخ لعبرةً إنْ أحسنّا قراءته «كلّ العالم نَعِم بحكم المسلمين، وظلّ الأمر كذلك إلى أنْ بدأت شمس حضارة الإسلام بالمغيب؛ لأنّ أبناء الإسلام تخلّوا عن عقيدتهم، ومثلهم وقوانين اجتماعهم، فخبتْ شعلةُ الحقّ في نفوسهم، وأخذ الزمام من كان بالأمس متوحشًا لينقض على المسلمين في الأندلس وأوروبا، فيبيدهم شرّ إبادة، ثمّ أعادوا الكرّة في الحروب الصليبية، أخذ هؤلاء علوم المسلمين وطوّروها، ولكنّهم لم يأخذوا من أخلاقهم إلّا ما يجعل تطوّرهم المادي ممكنًا»[2].

إضافةً إلى ذلك الانبهار بالغرب وبقيمته، وعدم الاكتراث بعلمه، مع أنّ أخلاقه تتنافى تمامًا مع المجتمع الإسلامي، فينصاعوا إليه، وينقادوا انقيادًا «واليوم نحن نقفُ على

---

(١) صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب، دار المدى للثقافة والنشر، ط٢، بيروت، لبنان، ص١١٥.

(٢) رحلاتي إلى أمريكا، ص ٩.

أعتاب الغرب مندهشين من عظم حضارته المادية، ناسينَ أو متناسين موقفَهم الأسبق، حيث أخذوا العلم منّا، ولم يأخذوا القيم، ومع ذلك لا ندرك الخطأ الفاحش الذي وقعوا فيه؛ لأنّ الحقّ- عزّ وجلّ- يقول: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾[١]، نترك ونتهافت على قيَمهم نريد أن نستبدلها بقيمنا، ولا نأخذ مِن علمهم شيئًا»[٢].

الانفتاحُ على الثقافات الأخرى مطلبٌ حضاريّ، ومكسبٌ إنسانيّ، لكن لا بدّ أن يكون بضوابطَ وشروطٍ تنفي التبعية، وتحارب التغريب، وتمنع الاستلاب والذوبان في الآخر، وتتجاوز الانغلاق والجمود، تؤمن بالتعدّدية في الفكر والثّقافة لا بدّ من تنمية تيار وتوجّه الإحياء في الفكر والثّقافة «لا بدّ من تنمية تيار الإحياء والتجديد، والاجتهاد، والذي هو وسط عدل ما بين تياري الجمود والتقليد، والاستلاب الحضاري، والتبعية والتغريب، وفي العلاقة بين حضارتنا الإسلامية والحضارات الأخرى لا بدّ من الإيمان بالتعدديّة الحضاريّة، والعلاقة يجب أنْ تكون تفاعلًا يبرأ من غلوّ الانغلاق، وعلوّ التبعية والذوبان كما يجب أنْ تقوم هذه العلاقة على فلسفة التّدافع والتسابق، والتنافس التي ترفض غلوّ الصراع، وغلوّ السكون، والموات»[٣].

الانفتاحُ الحضاري يؤطّر التقارب والحوارَ مع الغرب، ويعود بالنّفع على القطبين وعلى المسلمين في أوروبا لضمان مساهمةٍ فاعلة في الحياة عامّة هنالك، والإبراز الجيد للهوية الثقافية، والعمل على فرض المرفوض من الحوار بشتّى أنواعه، وعرض الإسلام وتجسيد تعاليمه بإخلاص في أوروبا «دعوات الحوار في عالمنا العربي والإسلامي تعبّر عن عمق، وأصالة الحرية الفكريّة، وعدم الخوف من الآخر، وإن كنت لا أنكر محاولةَ الكثيرين التلبيس على الأمة، وسلب هويّتها، وإمرار مخطّطات استعمارية جديدة تحت

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٨٥.

(٢) رحلاتي إلى أمريكا، ص ١٠.

(٣) محمد عمارة، مخطط العولمة على الهوية الثقافية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩، ص ٤٥.

دعاوى الحوار والثقافة، ولكنّ هذا لا يسلبنا النّصفة في نظرتنا وتقويمنا للأمور، والحوار الثقافي يعني الكثيرَ للجالية العربية والإسلامية في الغرب، فمِن خلاله تستطيع الجالية المغتربة أنْ تحقّق ذاتها، وتعبّر عن وجودها، وتدافع عن حضارتها»[١].

يرى بعضُ الباحثين أنّ من المسلمين في الغرب مَن ابتعد عن هويّته، وانصاع إلى الثقافة الغربية، بذلك لم يكن وجودهم مؤثّرًا في البيئة المتنقّل إليها؛ لأنّ التأثير يحتاج إلى مواطن قوة تبرز فعالية إيجابية «كما تخلّى المسلمون في الغرب عن هويّتهم الإسلامية وسعوا إلى الانغماس التّام في الثقافة الغربية، فقدوا قدرتهم على التّأثير، وبالتالي فقدوا عنصرًا من عناصر وجودهم، لأنّ الغربيّين لا يتوقّعون منهم أن يثبتوا ثقافة مشكوكًا في صمودها»[٢].

مطبّقاني متفائلٌ بتحقيق التّقارب والحوار مع الغرب، وذلك باستغلال الإمكانات المستمدّة من روح الإسلام، استشرافًا للمستقبل الذي يعد بتزايد الجالية المسلمة بأوروبا «وبدلًا من النّظرة التشاؤمية والنظرة السّوداء للتقارب والحوار مع الغرب، وهي تعود في جذورها إلى النّظرة الكلاسيكية التقليدية التي لدينا عن كلّ محاولة للالتقاء والتفاهم، والحوار علينا أن نستغلّ الممكن لتحقيق ما نراه اليوم مستحيلًا لمستقبل الإسلام والمسلمين في أوروبا، وخاصّة عندما يتعلّق الأمر بالأقليّات المسلمة، التي تعيش بين الأكثرية النصرانيّة في الغرب، فدعوى التّقوقع وعدم الانفتاح والحوار تؤدّي إلى تراجع أبناء الجالية، ودفنهم في الصفوف الخلفية في المجتمعات الأوروبية»[٣].

على المسلمين في أيّ مكان الحرصُ على تقديم الثقافة الذاتية أمام الآخر، لأنّها القوة التي وجب أنْ يتشبثوا بها، ويعملوا على تزويدها بجميع ألوان المعرفة، لتبدو أنّها المثل والنموذج الحيّ في أسلوب الحياة «ثقافتنا الذاتية هي ديننا ودنيانا، وماضينا ومستقبلنا،

(١) رحلاتي إلى أمريكا، ص ٨٩.
(٢) علي ابن إبراهيم النملة، الشرق والغرب، منطلقات العلاقة ومحدداتها، دار بيسان، ص ٢١٧.
(٣) رحلاتي إلى أمريكا، ص ٩١.

هي أصلنا الذي انْبثقنا منه، وفرعنا الذي نمتدّ معه، ونحن نتزوّد بجميع ألوان المعرفة الإنسانية، كي نحسن الحفاظ على ثقافتنا الذّاتية، والعيش بها، وتقديمها للآخرين نموذجًا حيًّا لطريقتنا الأثيرة في الحياة، وفق ما أراد الله لنا، وطلب منّا»[١].

نبرةُ التفاؤل مطلوبةٌ إذا ما امتزجت بالواقعية، فهل يسعى الغربُ لحوار بعيد عن هيمنة فكريّة عن مصالحه، وهل سيكفّ توكيد أفكاره ومعتقداته واتجاهاته على الشرق بعدما جهد جهدًا كبيرًا في ذلك على مرّ التاريخ، ذلك ما تأكّد في نقد الذات وخطاب الإصلاح الذي يركّز على ردودِ أفعال تثبت رغبةَ الغرب في قيادة الشرق، وطمس هويته الثقافية «هناك وقفاتٌ مهمّة حول توكيد الغرب على تبنّي الآخرين أفكاره، ونظرته إلى الحياة والإنسان، فليس من المناسب أن ينصبّ اللّوم كلّه على الغرب في دعوته هذه، لأنّه يعبّر عن موقف يقوم على أنّه يرى مصلحتَه في أن يقود العالم، ويهيمن عليه، ولن يقود العالم إنْ لم يتمكّن من صهر مفهومات العالم في بوتقة غريبة»[٢].

وواقع العلاقات التي تربط الغرب بالشرق يشير إلى أنّ فلسفة الحوار تختلف من الشرق إلى الغرب، فالشرق يعتقد في الحوار انفتاحًا وحضورًا للآخر، في حين يلغي الغرب الشرق في هذه العملية، ويراه دونيًّا لا يسمو إلى قوّته الثقافية؛ لهذا عليه أن يرضخَ لها «نحن العرب والمسلمين، نطرح حوار الثقافات من منظورنا المستند على قاعدة الانفتاح على الآخرين، والغربيّون يطرحون حوار الثقافات من منظورهم المستند على قاعدة أنهم الأسمى ثقافيًّا، والأقوى حضاريًّا، وعلى الطّرف العربيّ الإسلاميّ أن يتقبّل الثقافة الغربية بكل مفاهيمها، ومعاييرها الأخلاقية والفكريّة»[٣].

---

(١) محمد الغزالي، ظلام من الغرب، ص ١١٩.

(٢) علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب، ص ٢٠٥.

(٣) حسن الباشا، صدام الحضارات حتمية قدرية أم لوثة بشرية، دار قتيبة، ط٢، ٢٠٠٥، بيروت، لبنان، ص ١٩.

وحتّى لا يقع الشرق عرضةً لانسلاخ الهوية، عليه أن يواجه واقعه مواجهة علميّة دقيقة تبتعد عن خطاب البكاء في الماضي التليد، والبحث في عمق المجتمع عن الدواعي المرضية، والعمل على اقتراح الحلول الناجعة.

«كيف يمكننا مجابهة واقعنا مجابهةً نقدية صحيحة؟ إنّ الشرط الأساسي لأيّ مشروع نقدي يرمي إلى مجابهة واقعنا الرّاهن مجابهة جدية بتحديد الإشكالات الحقيقية المنبثقة من الواقع الرّاهن عينه، ومعالجتها بالأساليب والمقاربات التي يفرضها هذا الواقع»[١].

ونجاح عملية النّقد الذاتي مرهون بالمجابهة الجادّة، الفاعلية التي تحسن التعامل مع إشكالات المجتمع، وتحاصر أسباب التحوّل والتراجع، وتستعجل بالبدائل لإصلاح ما فسد وترميم ما انهار، واستحضار ما غاب من قيمٍ تأثرت بتيار الغرب الجارف، وبتقاعس أبناء الشّرق، وأهمّ أسباب تحقيق النقد الذاتي نتائجه كالمعرفة الصحيحة بالواقع، التي تستبعد كلّ ما يخفّف في تحديد الأسباب وتعليلها، ولن يقهر هذا الإخفاق إلّا الإرادة الصلبة، والعمل الدؤوب الذي لا يكلّ ولا يملّ من التحليل المستمر، والاجتهاد المتواصل «آفاق المستقبل العربي مرهونة بالمعرفة الصّحيحة بالواقع، والإرادة المصمّمة على التغيير، إنّ التحليل المستمر للأوضاع، والعمل المتواصل من أجل تغييرها، عنصران متلازمان، خاصّة في عالم اليوم، الذي يمتزج فيه فعل المعرفة بممارسة الفعل»[٢].

في غياب القيم، والتأثّر بالحضارة الغربية يتحدث مازن مطبّقاني عن فتور قوة الصلات الاجتماعية بين أبناء المسلمين في إحدى رحلاته، وغياب الإنسانية فيها، وطغيان الأنانية عليها، ولن تكون دروس الوعظ والإرشاد معلمًا ناجحًا لأحد مرافقيه، في هذه الرحلة

(١) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، دت، دط، بيروت لبنان، ص ٢٦.

(٢) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ٢٠١٢، بيروت، لبنان ص ١٥٦.

بل دروس التّجربة التي تجعل الإنسان يرصد الحدثَ بنفسه، ويرى غيره في ذلك الموقف بعد أن غشي عن رؤية قبل ذلك «هذا وقد غزت هذه النّفسية بعض أبناء المسلمين حيث ادّعى صاحب لي أنّه لن يقفَ لمساعدة أيّ إنسان، ويشاء الله أن يريه نتيجة قولته، وليعلمه درسًا لا ينساه، فتصاب سيارته في إحدى سفراته التي رافقته فيها بعطب يتطلّب دفعها، فتتوقف ثلاث مرّات، وفي كلّ مرّة يهب أناس لمساعدتنا دون أيّ معرفة سابقة، وعندها يقطع صاحب السيارة عهدًا على نفسه أن يقدّم المساعدة لكلّ مَن يطلبه، ويشاء الله أنْ أرافقه في رحلة العودة، فيفي بوعده»[1].

بعد الموقف النّقدي، يتبين لنا أنّ مراجعة التراجع في القيم، تخضع لمحك التجربة، التي يستشفّ منها الأثر الحقيقي لحضورها، أو غيابها.

يتأكّد يومًا بعد يوم أنّ الاستشراق لا يزال حيًّا، ولا يزال يمارس أنشطته، لكنّه يتلون بتلوّن الممارسات الثقافية التي تجاري مظاهر الحداثة، وهو ذو طابع تراكمي، لا ينفك عن أطروحاته الأولى كلّما زاد عمره، بل يضيف عليها ما يتوافق مع طرحها، وما أصابه من تطوّر لم يفقده بنياته العميقة التي يبني عليها «تبيّن لنا أنّ الاستشراق ما يزال حيًّا، بل شديد الحيوية في الممارسة الثقافية المعاصرة، وقد جرى امتصاص جميع مجازاته الرئيسية في فكر الحداثة، ورغم أنّه ليس خطابًا متراصًّا متناغمًا، فإنّ الاستشراق بدا على مدار التاريخ ذا شخصية متسقة متماسكة، أعاد صياغة نفس ما بين مرحلة تاريخية وأخرى، محافظًا على تمثيلاته المتواضع عليها للشّرق في رأس اهتمامات العقل الأوروبي»[2].

الاستشراق لم ينتَه، ولكنّ أساليبه التقليدية انتهت، ولم يعدْ هناك حاجة لذلك الاحتكاك المباشر للرحالة الغرب بالشرق، فاختار طريقة مستحدثة، تمثلت في تكوين

---

(١) رحلاتي إلى أمريكا، ص ١٥٦.

(٢) ضياء الدين ساردار، الاستشراق صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية، تر: فخري صالح، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط١، ٢٠١٢م، ص ١٨٧.

نخبة شرقية، يعتدّ بها في الدراسات الشرقية في المراكز الخاصّة التي تعنى بها، حتى تضمن تواصلها مع الشرق «إذا كان الاستشراق التقليدي قد اعتمد أوّل الأمر على الاحتكاك بالشرق نفسه، بتعلّم لغاته، ودراسة تراثه وتقاليده، فإنّ الغرب لم يعدِ اليوم في حاجة إلى بذل مثل هذا المجهود، فلقد تكوّنت في الشرق نفسه نخبٌ تقوم للغرب بما يريد سواء في مراكز الدراسات الشّرقية في أوروبا وأمريكا، أو في مراكز مماثلة أنشئت في عددٍ من العواصم العربية. إنّه الاختراق الثقافي الذي يتواصل الآن بشموليته أكبر بوسائل فنية تقنية أدقّ وأخطر»[١].

تحفّظ مطبّقاني على توظيف النّخبة في هذا المقام، ورأى أنّ كلّ مَن يخدم الغرب ليحط من شأن الشرق ليس جديرًا أن يصنف في مصافّ النخبة، التي يفترض أن تكون خيار الأمة، مِن أبنائها الأبرار الذين لا يتوانون في التّضحية بنفوسهم من أجل رفع صوت الحقّ عاليًا في مجتمعهم «النّخبة أو الصّفوة هم علماء الأمة العاملون، أو العلماء الربانيّون كما يسميهم القرآن الكريم، أو النّخبة هي أصحاب الأيادي المتوضئة، والوجوه الوضيئة التي يشعّ منها نور الإيمان، ولقد كانت النخبة في مجتمع المدينة المنورة في عهد الرسول ﷺ هي كبار الصحابة، وأصحاب السّابقة في الإسلام، بل يرى البعض أنّ النخبة هي أهل بدر من المهاجرين والأنصار، أو هم أصحاب بيعة الرضوان، فهذه هي المعايير الإسلامية في تحديد النّخبة، والنخبة في المجتمع الإسلامي هي التي تبذل في سبيل رفعة مجتمعها وتقدّمه، ولا تتسلّط عليه فكريًّا، وتتعالى عليه كما هو الحال فيمَن يطلق عليهم الغربيون النخبة»[٢].

يشير مطبّقاني إلى قضية نقديّة متمثلة في دقة توظيف المصطلحات، وتحديد معانيها لأنّ توظيف مصطلح النخبة لم يكن في إطاره الدّلالي «علينا أنْ نحدّد معاني المصطلحات

(١) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، ص ١٣٤.
(٢) خارج عن المألوف، ص ٧٧.

التي نستخدمها، هذه ليست نخبة حقيقية بل نخبة زائفة؛ لأنّها مصنوعة في الخارج، بمعنى أن ثقافتها غربية، وتوجّهاتها غربيَة، وقد ذكر الباحث الغربي أنّ هؤلاء يعيشون في بروج عاجية، لا يعرفون حقًّا معاناة شعوبهم- فكيف بالله – يستحقّون لقب النخبة؟ ولكن تعالي بعض الغربيين جعله يصرّ على استخدام مصطلح النخبة لوصفهم»[1].

وقد حذّر بعض العلماء من أثر هؤلاء الذين سمّوا بالنخبة، لما تخلّفه آثارهم من انصياع للغرب، وتزييف لمفهوم الحرية والحضارة، وتسهيل لمهمّات الغرب في الشرق، وممارسة الثقافة الغربية دون هوادة، والوقوع في مثالب الغزو، والعمل على تفعيله في أوساط مجتمعهم «إنّ هذا من حملة الأقلام الملوّثة أخطر على مستقبلنا من الأعداء السافرين فإنّ النفاق الذي برعوا فيه يخدع الأغرار بالأخذ عنهم إنّهم يكذبون على الحرية حين يجعلونها ترادف الفوضى، ويكذبون على الحضارة حين يحسبونها تقارن الميوعة، ويغدرون بأنفسهم وأمّتهم وتاريخهم، حين يمكنون لسماسرة الغرب الناقم علينا أن ينالوا مآربهم، ويبلغوا ما يشتهون، التحرير الكامل أن تنظف الجوّ العام من أولئك الذين فقدوا كلّ شيء إلّا النقل الأعمى عن أوروبا، دون ميز بين خبيث، وطيب، ونافع، وضار»[2].

ومِن النّخبة من تعرّض للمقدّسات الإسلامية، وطبق المناهج الغربية في دراسة القرآن الكريم وسيرة الرسول ﷺ، وطه حسين(١٩٧٣) مثّل هذا الاتّجاه بقوة في كتابة الشعر الجاهلي مشكّكًا في قضايا دينية وتراثية، واتّفق فيه مع المستشرقين الذين رأوا أنّ الشعر الجاهلي موضوع مفتعل، منتحل «وفي ربيع عام ١٩٢٦، ألقى دروسه المشهورة عن الشّعر الجاهلي، التي لم تلبث حين طبعت أنْ أحدثت دويًّا شديدًا، إذ كذّب صريح القرآن، وطعنَ في نسب النبيّ ﷺ وأثار عددًا من القضايا الدينية التي خالف فيها إجماع المسلمين إضافة إلى القضية الأساسية، التي وضع الكتاب من أجلها، وهي قضية الشعر

(١) المصدر نفسه، ص ٧٧، ٨٧.

(٢) محمد الغزالي، ظلام من الغرب، ص ٤.

الجاهلي التي انتهى به البحث في شأنه إلى القول بأنّ الكثرة المطلقة، مما نسمّيه شعرًا جاهليًّا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة، مختلقة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين»[1].

ولعلّ هذا الخضوع التامّ للتيارات الفكرية الغربية الوافدة يعود إلى أسباب أهمّها التعليم المتأثر بالمناهج الغربيّة سواء كان عن طريق الابتعاث، أو في ديار الشرق، لأنّ هذه المناهج تستهدف متعلّميها لتعزّز اتجاهاتها المرسومة، التي تؤثر في دارسيها، وتجعلهم يرجعون إليها في كلّ تفسيرات الحياة بمختلف مناحيها «اجتمع لفيفٌ من خريجي الجامعات الأمريكية في الشّرق، وقرّروا عقد مؤتمر دائم لبحث قضايا الوطن العربي، وقد اطّلعت على الرسائل التي طبعوها لتكون موضوعَ مناقشات المؤتمر في جلساته، فاستغربت الروح الشائع في أغلب هذه النّشرات، كما استنكرت كثيرًا من المقالات التي لمّح كتبتها، أو صرّحوا بضرورة الاتجاه إلى الغرب، ونبذ الإسلام»[2].

مطبّقاني في النقد الذاتي يولي اهتمامًا للتعليم الغربي، الذي قبل أن يشجعه الغرب شجعه أهل الشرق اعتقادًا منهم بأنّه الأولى بصقل مواهب المتعلمين، والأضمن لتحقيق مراكز اجتماعية مرموقة، يقدّمون أبناءهم لقمة سائغة في أنياب الغرب، الذي يحاربهم بسلاحهم فيسرفون سنوات الشباب في الهلاك والدّمار، بدلًا من أنْ تسخر في البناء والتشييد والتجديد «إنّ سنوات الدراسة الجامعة من الثامنة عشرة إلى الرابعة والعشرين هي سنوات الغرس والرّعاية، وتكوين الإنسان لمبادئه، وفيها يتعرّض لمختلف التيارات الفكرية، ولكننا نبعث شبابنا إلى العدو ليعيدوهم خنجرًا مسمومًا في ظهورنا بعد أن يقتلوا الإيمان في قلوبهم ويميتوا أواصر المحبة بينهم وبين أهليهم، إنّها نظرة الإعجاب

---

(١) محمد أحمد، محمد فرج عيطة، طه حسين والفكر الاستشراقي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٢٠١٤م، ١٤٣٥هـ، ط١ قطر، ص ٧٢.

(٢) محمد الغزالي، ظلام من الغرب، ص ٦٣.

التي نحملها للغرب جعلت من الآباء يعتقدون أنّ العلم الصحيح والتدريس الجيّد ما هو إلاّ في جامعات الغرب، أضف إلى ذلك المركز الاجتماعي المرموق، الذي هيّأه المستعمر لحاملي الشهادات الأوروبية والأمريكية، واستمرّ هذا بعد رحيل الاستعمار حسب تخطيطه»[١].

ويعتقد بعضُ الآباء أنّ التحاق أبنائهم بالمعاهد الأجنبية يعوّدهم على تقاليد الأدب من دقّة وإتقان وانضباطٍ لغياب الثقة لديهم في مدارسهم، ويتعهّدون على أنفسهم متابعتهم في أمور الدين واللغة «سألته معترضًا كيف ألحقت ولدك بمعهد أجنبي، وليس يخفى عليك ما تصنعه هذه المعاهد بأفكار الطلاب ومشاعرهم؟ فقال: إنّني سأرعى ولدي في دروس الدين واللغة، وسأدعهم فيما وراء ذلك لعناية هؤلاء المدرسين الأجانب إنّ السكينة تسود فصول المدرسة، وتقاليد الأدب تحكم صلاتِ التلامذة، ومقرّرات العلوم، وتستوعب كلّها شرحًا. والامتحانات تتمّ في حدود الدقة والأمانة على سلوك الطالب قائمة، وقلت إنّ مدارسنا في هذا المضمار، ويجب أن نضع فيها ثقتنا، فهزّ رأسه كأنّه لا يصدقني»[٢].

من هذه المحاورة ندرك عميقَ التأثر في نفوس بعض الشّرقيين الذين لا يرون غير التعليم الغربي أجدى وأنفع، وتكاد تنعدم ثقتهم في تعليمهم الوطني، فهم يسلّمون بكلّ ما هو بعيد عن هويّتهم، ومردّ ذلك مخطّطات الغزو المنهجة، التي تغلغلت في نفسية وفكر الشرقيين، حتى انبهروا بها، ورأوا أنّها الأسمى إنسانيًّا «وضع الغزاة العالميون مخططًا بالغ المكر والكيد لغزو المسلمين عن طريق التعليم المنهجي، والتثقيف العام غزوًا فكريًّا ونفسيًّا وخلقيًّا، وسلوكيًّا خطيرًا ينسخ شخصيتهم الإسلامية نسخًا كاملًا، ويقيم بدلها شخصية أخرى»[٣].

---

(١) رحلاتي إلى أمريكا، ص ٢٥.

(٢) محمد الغزالي، ظلام من الغرب، ص ١٧٩.

(٣) عبد الرحمان حسن حنبكة الميداني، غزو في الصميم، دار العلم، دمشق، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص ٧.

هذا التخطيط المحكم، والمجهود الجاهد يؤكّد وعي الفكر الاستشراقي بقيمة التعليم وأهميته في صنع فكر الإنسان، ورصد سلوكه، والولوج إلى خبايا نفسية، وإدراك ممارسات عقله «التعلّم جوهري للوجود الإنساني، وأساسيّ للتربية، وهو منطلق أساسي لدراسة علم النفس، ولازم لفهم حقيقة العقل البشري، ومنذ أنْ بدأ الاهتمام بدراسة سلوك الإنسان، ظلّ التعلم وقضاياه موضع اهتمام الباحثين والدارسين، لا يوجد في علم النفس موضوع أساسي أكثر أهمية في فهمنا للسلوك من موضع التعلّم»[١].

وترجم هذا التأثير إلى ما نقله الطلّاب الشرقيون من معلميهم المستشرقين من مصنفات في مختلف المجالات حتّى ما يتعلق بالدين، وذلك بعد الاحتكاك المباشر بهم بعدما اتصلوا بهم في الابتعاث «ولقد اتّصل المثقفون في العالم العربي والإسلامي بالمستشرقين اتصالًا مباشرًا عن طريق البعثات التّعليمية في الجامعات الأوروبية، فتعلّم طلابنا عليهم وأخذوا بمنهجهم، ونشروا المنتقى من أعمالهم، ونقلوا عنهم إلى العربية المئات من المصنفات في الدين، والأدب، والفن»[٢].

في تحديد الأسباب تحديدًا دقيقًا، وجب علينا أن نتحرى الصدق، ونقلب الأمور بموضوعية، ولا نهمل الدوافع الحقيقية لهذا التغريب، الذي كان من مساهمة ضحاياه بعدما استخفّوا بنتائجه وانغمسوا في زيفه «وإذا كنّا في مسألة التغريب لا نحمل الغرب كلّ اللوم فإنّنا نتحمّل كثيرًا من اللوم، عندما نرى بعض بني قومنا، وبعض مؤسّساتنا تتبنى أفكارًا غربية في نظرتها للحياة»[٣].

---

(١) مصطفى ناصف، نظريات التعلم، دراسة مقارنة، مراجعة عطية محمود هنا، تر: علي حسن حجاج، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دط ١٩٨٣، الكويت، ص ١٥.

(٢) محمد أحمد محمد، فرج عيطة، طه حسين والفكر الاستشراقي، ص ٨٤.

(٣) علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب، ص ٢٠٨.

ومن هذه الأسباب التخلّف الكبير الذي تكبّل به الشرق، فأغرقه في دوامة من التراجع والانهيار، وعرّضه لاندثار القيم، وتفسخ المبادئ، وهو يرى الآخر يبتعد عنه بما لا يقاس من ازدهارٍ وتطور، كانا من نتائج النهضة الأوروبية، ومن مظاهر يقظتها، وقتئذ وجد الفضاء الشرقي فسيحًا لتحقيق الغزو الفكري «استطاع الغرب أن يضع يده على العالم الإسلامي كلّه منذ قرنٍ، أو أكثر، وكان المسلمون في حال يرثى لها من التخلّف المادي والأدبي على حين كانت النهضة الصناعية مزدهرة في أقطار أوروبا، وتيقظت معها علوم وفلسفات إنسانيّة، فلما قدم الصليبيون الجدد كانت الأرض ممهّدة لهم، كي يصنعوا ما شاءوا ضدّ الإسلام، وأحكم المغيرون خطّتهم هذه المرّة، فإذا الغارة الجديدة تفتك بالإسلام فتكًا ذريعًا»[١].

وفي بطش الغزو الذي سلب ممتلكات هويّتنا راح الشرق في سبات، فخارت قواه ووهنت عزيمته؛ لأنّه خلد لنوم عميق أبعده عن أسباب قوّته ومصدر وجوده، فتسللت ثقافة الغرب إليه، وشاعت، وذاعت، وأضحت قرينةً له تلازمه ملازمة يصعب الانفلات منها «تكالب على هذه الأمّة- وعبر القرون- أفواج الحاقدين، وتطلّعت إلى تشويه هذا الدين وهدْمِه، فكان أنْ نامت هذه الأمّة سنين طويلة دبّ فيها الوهن الذي أصاب الأمم، فأبعدها من مصدر قوّتها وسعادتها، وكان في مقدّمة الأسباب التي أدّت إلى وهن هذه الأمة تسرّب الثقافات والأفكار الغربية، وشيوعها في جوانب الحياة»[٢].

يعلّل مطبّقاني تفضيل الشّرقيين للجامعات الغربية لنوعية ما تقدّمه للعلم، والطلبة، وتقنيتها المتطوّرة، ونشاطاتها الحثيثة، وإجراءاتها المسهّلة للخوض في غمار البحوث العلمية «وثمّة جانب آخر جديدٌ لنشاطات المؤسسة، وهو التعليم حيث تتعاون مع الجامعات في تقديم منحٍ للدّراسات العليا، ووضع برامج للحصول على الدرجات العلمية في مجالات

(١) محمد الغزالي، ظلام من الغرب، ص ١٢٠.

(٢) محمد عللوه، الغزو الفكري والرد على افتراءات المستشرقين، الأقصى للدراسات والترجمة والنشر، ط١، ٢٠٠٢، دمشق سوريا، ص ٨٩.

البحث المختلفة، ولكننا نتساءل كم عدد مؤسّسات البحث العلمي المستقلة في عالمنا العربي الإسلامي؟ لا شكّ أنّنا في بداية الطريق، فمراكز البحوث موجودة لدينا، ولكن بعضها يدار بأسلوب يغلب عليه الرّوتين الإداري، والإجراءات الإدارية الطويلة»[(١)].

وبعضُ الباحثين يرى أنّ البعثات العلمية وطّدت علاقة الشرق بالغرب، بعدما تلقى الطّلبة المبتعثين دراستهم هناك، واطّلعوا على الثقافة الغربية، فاستفادوا من هذه المعرفة لإدارة الحوار مع الآخر، وقراءة الأحداث الجارية في الوطن العربي الإسلامي، قراءة تستند على مكتسبات علمية «من محدّدات العلاقة بين الشرق والغرب، قيام البعثات العربية والإسلامية، والمقصود هنا الطلاب العرب والمسلمون الذين قدموا إلى أوروبا وأمريكا، وأقاموا فيها إقامة مؤقّتة لغرض واضح ومحدّد، وهو تلقي العلم الحديث في الجامعات والمعاهد العليا الغربية، كان لوجود الطلبة المبتعثين في الجامعات والمعاهد العليا تأثيرٌ واضح في هذه المؤسسات العلمية، وكان لوجودهم أثرٌ واضح عندما أضحوا طرفًا في الحوار الدائر حول الأحداث المتتابعة في المنطقة الإسلامية»[(٢)].

ويقترح مطبّقاني إجراءَ دراسات ميدانية تطّلع على أنشطة هذه المؤسسات العلميّة حتى نفيد منها فيما يعيننا على دراسة واقع المجتمع الإسلامي، وحتى نحسن اختيار مصادر العلم لأبناء الأمّة، ونستثمر تكوينهم في الخارج فيما يدعمنا، لا فيما يرهقنا «إننا بحاجة إلى مَن يدرس هذه المؤسّسات دراسة علمية ميدانية، فإنّ لدينا الكثيرَ من المشكلات في العالم الإسلامي، ولا يمكن أن تستمرّ هكذا دون إجراء البحوث المستقلّة، وإتاحة الفرصة للمفكرين، والمبدعين من أبناء الأمّة للعمل الجادّ بدلًا من تركهم ليهاجروا إلى الغرب، فنفقدهم مرتين: مرّة بعدم الإفادة من عقولهم وعلمهم وإمكاناتهم، والثانية بأنْ تصبح هذه العقول في خدمة دول أخرى لا تخفى مواجهتها لنا»[(٣)].

(١) رحلاتي إلى أمريكا، ص ١٠٦.

(٢) علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب، ص ٢٢.

(٣) رحلاتي إلى أمريكا، ص ١٠٦.

وللمبتعثين واجباتٌ إزاء أمّتهم متمثّلة في تحرّي الأمانة، والدّقة، وهم ينقلون واقع الغرب من محاسن ومساوئ، حيث يركّز في ذلك على أسباب نهضتهم المادية، ويؤخذ بها، ومظاهر انفلاتهم الخلقي فيصرف عن تقليدها واتّباعها، بذلك تؤدّي مهمّة الابتعاث دورها وتعود بالنّفع المرجوّ منها «أمّا إذا رجعتم إلى الشرق، وقلتم إنّ الغرب كلّه خير، وليس فيه شيء يؤخَذ عليه؛ فقد خدعتم أمّتكم، وكذبتم على أنفسكم، يجب عليكم أن تشرحوا لإخوانكم بعد العودة محاسنَ الغرب، ومخازيه سواء سواء، وتصوّروا جوانبه الجميلة، وسرّ قوته ونهضته، والنواحي التي تجدر بالتقليد مع عيوبه، وأدواءه التي تنخر كيانه، والجذام الخلقي الذي أصابه، والأمور التي لا تجدر بالتقليد، والاتباع»[١].

يركّز خطاب الإصلاح على صدى التيارات الهدّامة التي اعترت الفكر الإسلامي وشكّلت خطرًا على كيانه، وسرتْ سمومها في مناهجه، واجتهد الخطاب الاستشراقي في إزكائها، فأسبلَ عليها مظاهر العقلية العلميّة، وعمد إلى إحيائها بصبغات جديدة لتظهر في طابع برّاق، وتنضوي على مخبر خداع «تجيء موجة التيارات الوافدة المطروحة في أفق الفكر الإسلامي لتمثّل أخطر التحديات التي يتحتّم معرفة أبعادها، وحصارها، وكشف زيفها، ومقاومة تناميها وانتشارها في مناهج العلوم الإسلامية، ولقد عمل النفوذ الأجنبي على إحياء هذه المذاهب الوافدة، والدّعوات الهدامة، وإعطائها صورًا جديدة، ومظاهر براقة خادعة، وأسبغ عليها مظهرًا علميًّا ليجعلها متّصلة كأنها حقائق علمية»[٢].

وأصابت هذه الحركةُ الوافدة اللغة العربية، فتمّ عزلها متّهمين إيّاها بعجزها عن مسايرة العلوم «واتّجه الغزو الثّقافي إلى لغة القرآن، فأصابها إصابات قاتلة، إذ عزل هذه

---

(١) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، حديث مع الغرب، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت، بيروت، لبنان، ص ٥٦.

(٢) أنور الجندي، التيارات الوافدة، دار الصحوة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤، القاهرة، مصر، ص5.

اللغة عزلًا تامًّا بين تدريس العلوم، فلا وجود للّغة العربية في كليّات الطب، أو الصيدلة، أو الهندسة أو العلوم، وزاد الطّين بلّة أنّ لغة التخاطب والحوار أخذت تتّجه بقوّة إلى اللهجات العامية»[١].

ولقيمةِ اللغة في مكانة الشعوب، واقترانها بالفكر، ومساهمتها في التطور؛ استهدفها الاستشراق استهدافًا منه للهوية، فهي الماضي والحاضر والمستقبل، وتسمى الأمم بلغاتها، فالأمة العربية لغةُ الضاد كيانُها، وعنوانُ وجودها، ومقوّمة تراثها «لقد أدرك الاستشراق مكانة اللّغات في حياة الشعوب، وتقدّمها، وأجمع أصحابه على أهميتها في تقدم البلاد والأوطان، وعرفوا أبعاد آثارها في مسيرة البشر الحضارية، كونها معيارًا أساسيًّا في تحديد الذات، والهوية الوطنية، والقومية، وأداة تفاهم، وهي بمثابة شريان الأمّة، ولو أضاعت أمة لسانها، لفقدت طبقات تاريخ وجودها، وتراث حضارتها؛ لأنّ لسان الأمّة جزء من عقيدتها، ومستودع أفكارها»[٢].

في رحلة مطبّقاني إلى هولندا وقف على لسان الجالية العربية هنالك، فوجده لا يثبت على حال واحدة، مزيج بين اللهجات العربية وألفاظ الفرنسية، والإنجليزية، والهولندية، يتساءل الناقد عن شتات الهوية وتمزّقها «وأسير في الشارع فيقابلني عرب أسمع منهم اللهجة المغربية، ولكنهم حين يلتقون يحيّون بعضهم بالفرنسية، سافا سافا، أو سافا بيان، أو كومن سافا؟ ويأتي الردّ: بيان بيان (لا تنطق النون حتى تكون متقنًا للفرنسية)، ثمّ يتحدثون بعد ذلك بلغةٍ مختلطة بين العربية والفرنسية والإنجليزية والهولندية، وأتساءل: هل هذا لعدم القدرة على الحديث بلغةٍ واحدة؟ أو إنّهم لا يستطيعون أن يفصحوا عن أنفسهم إلّا بهذه الطريقة؟»[٣].

---

(١) محمد الغزالي، ظلام من الغرب، ص ١٢٢.

(٢) منذر معاليقي، الاستشراق في الميزان، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٩٧، بيروت، لبنان، ص ٤٣.

(٣) خارج عن المألوف، ص ٤٦.

ولعلّ ذلك يعود إلى البيئة التي يحيى فيها هؤلاء، والتي تجبرهم على استعمال لغتها للتّواصل معها، أو لفت الانتباه إلى الذات التي تمّ استلابها، ويبدو واضحًا أنّ حركة الاستشراق حقّقت مآربها المتمثّلة في تبعية الغرب، واستسلام العرب أمام مقترحاته المزعومة بمحاربة الأطر التّقليدية لأنّ الدهر قد ولّى عليها، ولا تحسن مسايرة الحداثة «يمكن تلخيص أهداف أبعاد حركة الاستشراق بنقطتين بارزتين، الأولى: التّبعية للغرب، وخلق نوازع الاستسلام لقيمة المادية الحديثة الخلقية منها، والاجتماعية، وإظهاره بطروحه المبدئية الشكلية ونظرياته العصرية، كأنّه شبكة خلاص الأجيال الناشئة من أوهامها القديمة، وأدران مفاهيم القرون البالية، التي مازال الشرق العربي والإسلامي يخضع لها»[١].

ومِن هذه الطروح العصرية الشّكلية تشجيع اللهجات، وإحلالها مكان اللغة العربية فتمزّق وحدة الوطن العربي اللغوية إلى رقصات بلهجات مختلفة، فيتحقّق التغريب عن اللغة الأمّ، ويتجسّد الاستعمار الثقافي والسياسي «شجّعت اللغات المحكية، والعامية، بهدف تقطيع وحدة الشعب العربي، وهذا ما توخّته حركة الاستشراق من جراء تغريب العقلية العربية وترويج مناهجها التربوية والتعليمية، وإغراق المنطقة بفكرها المادي لتمكين الاستعمار الثقافي والسياسي مِن أن يفرض طروحه المختلفة»[٢].

وقد يرى بعضُ الشّرقيين أنّ تشجيع اللهجات من مظاهر الحداثة، التي نقدها أهل الغرب أنفسهم في اتجاهها القاضي بالثورة على الموروثات، وبناءها في نظر ناقديها الغربيين؛ الرجوع إلى ربط العلاقة بين النهضة والإصلاح «اعتقد الغرب مطوّلا أنّ الحداثة انتصار العقل، وتدمير التقاليد والانتماءات والمعتقدات، ويجب أن نعيد بناء الحداثة أولًا من خلال العودة إلى أصولها، ربط العلاقة بين النهضة والإصلاح»[٣].

(١) منذر معاليقي، الاستشراق في الميزان، ص ٣٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١.

(3) - ALAIN Touraine، Critique de la modernité، Les éditions Fayard، paris، 1992، P4.

ونبالغ في اتهام الغرب والاستشراق في هذا التخاذل، ونحن مقصّرون في المضي عاليًا بلغتنا والاعتزاز بها، والاعتقاد التّام بسموّها ورفعتها، الأمر الذي لفت إليه مطبّقاني في رحلته إلى برشلونة «وكان معنا في الطائرة نساءٌ حجازيات، ومعهنّ طفل أو أكثر وكنّ يتحدثن للطّفل باللغة الإنجليزية، حتى إنّ إحداهنّ أصرّت أن تتحدّث للمضيف باللغة الإنجليزية وهو مصري ويعرف العربية، فتعجّبت من هذه الانهزامية والتخاذل واحتقار الذات»[1].

وفي خطاب الإصلاح حاول مطبّقاني أن يشير إلى ما وجده لدى الآخر، وما فقده في الذات، ومنه تيسير سبل العلم، والمعاملة اللطيفة للعلماء والباحثين «بعد أن وصلت إلى الفندق انطلقتُ إلى مقرّ الندوة، وكانت في فندق آخر، فسجّلت، قبلوا تسجيلي مستمعًا في اليوم الأوّل، رغم أنّه معلن أنّ التّسجيل في اليوم الثاني للمستمعين، فها هم الأوروبيون يتنازلون أحيانًا عن بعض النّظام لتكون معاملتهم لطيفة، وقامت الموظّفة بعمل الحجز أيضًا، وإرسال رسالة بالبريد إلى برلين ليحجزوا لي في الفندق، وشكرتها على هذه الخدمات، فقالت هذه وظيفتُنا، ورغم علمي بأنّ هذا ليس عملها، ولكنّ الغربيين يسعون إلى خدمة الباحثين، وتذكرت أمر **الإركاب** في جامعتي، وكيف عليّ أن أمرّ على أربعة، أو خمسة مكاتب لأحصل على التّوقيعات العظيمة»[2].

في هذه المقارنة التي أدرجها الرحّال أراد مِن خلالها أن يؤكّد غياب المنطق العملي، الذي يعني به المعرفة الحقيقية، لكنّه العمل وفلسفته، والسّعي لتحقيق معاييره، وصياغة مقاييسه الموضوعة التي يتوخّى منها النتائج المدروسة، والفوائد المرجوّة، بذلك تسخر كلّ الجهود لبلوغ آفاق تعيين واقع الوسط الاجتماعي «نعني بالمنطق العملي كيفية ارتباط العمل بوسائله ومعانيه، وذلك حتى لا نستسهل، أو نستصعب شيئًا بغير مقياس،

(١) خارج عن المألوف، ص ١٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ١١، ٢١.

يستمدّ معاييره من واقع الوسط الاجتماعي، وما يشتمل عليه من إمكانيات، إنّه ليس من الصعب على الفرد المسلم أن يصوغ مقياسًا نظريًّا يستنتج به نتائج مقدّمات محدّدة، غير أنّه من النادر جدًّا أنْ نعرف المنطق العملي، أي استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة»(١).

ومِن أسباب غياب المنطق العملي، غيابُ الضابط الذي لأجله بنيت أهداف العمل، والتي وجب أن تترسّخ بالفعل، متى توفّرت الإمكانات اللازمة، فننتقل من الوضع الحالم إلى الفعل الجادّ الذي يقترن بالحدث، الذي يسمو بسموّ قيمه ومبادئه.

«إنّنا نرى في حياتنا اليومية جانبًا كبيرًا من اللافاعلية في أعمالنا، إذ يذهب جزءٌ كبير منها في العبث، والمحاولات الهازلة، وإذا ما أردنا حصرًا لهذه القضية، فإننا نرى سببها الأصيل في افتقادنا الضّبط الذي يربط بين عمل وهدفه، بين سياسة ووسائلها، بين ثقافة ومثلها، وبين فكرة وتحقيقها، ومن هنا يأتي عمقنا الاجتماعي، فنحن حالمون ينقصنا المنطق العلمي»(٢).

ورأى مطبّقاني أنّ مجتمعنا بحاجة إلى نهضةٍ تقوم على أسس وضوابطَ هويتنا الإسلامية، مستندًا على ما ذهب إليه أحدُ روّاد الإصلاح «ابن باديس» الذي كان موضوعًا لإحدى دراساته، مستنتجًا أسسَ النّهضة التنموية المستمدّة من القرآن الكريم، فتفهم المجتمع الإسلامي فهمًا عميقًا، وتدرك واقع الحضارة الأوروبية «كان اختياري لشخصية إسلامية مرموقة، تناولت قضية التنمية بوعي إسلامي، وفهم عميق للإسلام والحضارة الأوروبية، فقد كان لابن باديس –رحمه الله– دروسٌ في تفسيرٍ القرآن الكريم، ومن هذه الدروس حديثُه حول قول الله تعالى: «قل إنّما أعظكم بواحدةٍ أن تقوموا لله مثنى وثلاث

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسكاوي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق سوريا، ص ٩٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٩٦.

ثمّ تتفكّروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلّا نذير لكم بين يدي عذاب شديد» (سبأ ٤٦)، وهذه آية النهوض الإنساني»[١].

والتّنمية الحقيقيّة هي التي تنطلق من المقوّمات الإسلامية في نظره، ولا ضير من الانفتاح على الآخر، والاستعارة منه ما يدفع بعجلتها، ولا يحطّ من شأن الذات «يجب أن تبدأ التنمية الحقيقية بالحفاظ على الهوية الإسلامية، وبعد ذلك فإنّ أيّ استعارة من الآخرين ستكون مقبولة ما دامت لا تؤثر، أو تتعارض بأيّ طريقة مع الهوية الإسلامية، احترام الذات متطلب أساسي من متطلبات النهضة الحقيقة»[٢].

نقدُ الذّات وإصلاحها يهندسُ مهامّه من معرفة قضية المجتمع الإسلامي المتعلقة أوّلًا بتجاوز الترسّبات الاستعمارية، وإدراك خطورتها حتى ينطلق الإصلاح بردع الآثار الاستعمارية ودراسة نجيد مِن خلالها معرفته للحدّ من شتات الهوية وتمزقها.

«إنّ القضية عندنا منوطةٌ أولًا بتخلّصنا ممَّا يستغلّه الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته مِن حيث نشعر أو لا نشعر، إنَّ الاستعمار لا يتصرّف في طاقتنا الاجتماعيَّة إلّا أنّه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة، وأدرك منها مواطنَ الضعف، فسخّرنا لما يريد كصواريخ موجّهة يصيب بها من يشاء، فنحن لا نتصوّر إلى أيّ حد يحتال لكي يجعل منّا أبواقًا يتحدّث فيها، وأقلامًا يكتب بها، إنّه يسخّرنا، وأقلامه بعلمه، وجعلنا والحقّ أنّنا لم ندرس بعد الاستعمار دراسة علمية، كما درسنا هو، حتى أصبح يتصرف في بعض مواقفنا الوطنية، وحتى الدينية من حيث نشعر، أو لا نشعر»[٣].

نقدُ الذّات صورة ثقافيّة لهذه الذّات التي تسمو إلى كلّ ما هو أفضل، وترفض كلّ ما هو دونيّ، وتطمح إلى التّمييز الفكري، وتصمد أمام الانسلاخ الثقافي، فتتشبّث بالهوية،

---

(١) خارج عن المألوف، ص ٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص٨٠.

(٣) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ١٥٥.

ومعالمها وتتغذّى بالتراث حتى تجدَ لها مناعةً حصينة، تواجه من خلالها مستجدّات العولمة، بعدما أحالت ما تملك على مرآةٍ صافية، وألقت بجام اهتمامها على تشويهها، ويكدّر صفو تطوّرها وقتئذ يبنى خطاب الإصلاح الذي اهتدى إليه مطبّقاني من خلال رحلاته إلى ديار الغرب «ينبني النّص الرّحلي تارةً على عرض مشاهد مُنتقاة يصوّرها الرّحالة كما رآها، وتارة يعكف على تدوين أخبارٍ متنوّعة، قد يكون لها صلةٌ بالسّبب الذي جعل الرحّالة يشدّ الرحّال، فينبري إمّا واصفًا أو محللًا، أو معبّرًا عن رؤيةٍ معينة، استلهمها من خصوصية رحلته»[1]، وخصوصية رحلة الناقد تكمن في نقد الخطاب الاستشراقي، وبالانتقال إلى ديّاره، فاستندَ على المقارنة، واقتدى برواد الإصلاح في نقده، وتكون رحلاتُه بذلك مفعمةً بالمشاهدات النقدية، التي نقدت الأنا والآخر.



(١) شميسة غربي، الذات والوعي بالتاريخ، قراءة في المنجز السردي لشعيب حليفي، النص الرحلي عبور تاريخي، قراءة في تاريخيات شعيب حليفي، تيمقاد للنشر، ط١، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤من الجزائر، ص ٤٧.

الفصلُ الثّالث
الاستقراءُ في نقد مازن مطبّقاني للاستشراق الديني.

المبحثُ الأوّل: نقد الموقف الاستشراقيّ من القرآن الكريم.

المبحثُ الثّاني: نقد الموقف الاستشراقي من الحديث الشريف.

المبحثُ الثّالث: نقد الموقف الاستشراقي من السنة النّبوية.

المبحثُ الأوّل

نقد الموقف الاستشراقي من القرآن الكريم

مجالاتُ النقد لدى مطبّقاني متعدّدة، ومواضيعها متنوعة، تستمدّ نشاطها من المادّة الاستشراقيّة، التي شهدت لها زخمًا فكريًّا مردّه اتّجاهات المستشرقين، وانشغالاتهم الشرقيّة التي توزّعت بين اهتمامات أيديولوجيّة، وأدبيّة، وأخرى دينيّة. هذه الأخيرة حظيت بنصيب الأسد من الدّراسات الغربيّة التي لم تتوانَ في تسخير الجهود المضنية للولوج إليها، الآثار النقديّة لمطبقاني سايرت الخطاب الاستشراقيّ المعاصر، واكترثت بأطروحاته متقفّية تناميه ودرجةَ نشاطه، مركّزة على مناهجه في دراسة الإسلام؛ لأنّ:

الاستسراق الدينيّ نال الحظوةَ من المستشرقين، وسبق الميادين الاستشراقيّة إلى الوجود فتلقّفت ميلاده الرعايّة الكنسيّة، واحتضنه الرّهبان والقساوسة، فأسّس لعلاقة مضطربة يسودها التوتّر والعراك بين الغرب والشرق لا تزال تئنّ من معاناة النّظرة الفوقيّة التسلّطيّة، بعدما أيقنت أنّ الإسلام قاهرها «لقد تأسّس الاستشراق رسميًّا، وبدأ انطلاقته الحقيقيّة في القرن الرابع عشر الميلاديّ بقرارٍ من الكنيسة ليعمل لحسابها على أساس أنّ الإسلام يمثّل مشكلة للغرب المسيحيّ، وكان على هذا الغرب أنْ يتعامل مع هذه المشكلة بوسائل فعّالة»[1]

انكبّ المستشرقون على التّراث الإسلاميّ انكبابًا عكس عظيم الاهتمام بالإسلام على الرّغم من عنايتهم المستفيضة بالحضارات الشرقيّة المتعدّدة، إلّا أنّهم أدركوا أنّ الاطّلاع على الثقافة العربيّة الإسلاميّة، والكشف عن فكرها لا يكون إلّا بالتقرّب من الحضارة الإسلاميّة، ولا يتأتى ذلك إلّا بالنفاذ إلى دينها قرين النهضة، وباعثها، ومقوّمها «على

---

(١) محمد عبد الله الشرقاوي، الاستسراق في الفكر الإسلاميّ المعاصر، دراسات تحليلية تقويمية، كلية دار العلوم، د. ط، د. ت القاهرة، مصر، ص٠٨.

الرّغم من اهتمام الاستشراق البالغ بكلّ ما يتّصل بالشرق وآدابه، وعنايته بتراث الهند والصين، وبابل وآشور، ومصر الفرعونيّة وغيرها من حضارات الشرق القديمة والحديثة مثل تراث فارس؛ فإنّ عنايته بالتراث العربيّ الإسلاميّ وحضارته؛ قد فاقت كلّ الجهود التي قدّمها الاستشراق لاختراق أفق الشرق الفكريّ، لأنّ الثقافة العربيّة تعبّر عن الوجه الأساسيّ لعصر النهضة»(1).

استثمر الغربُ هذا الاهتمام بثراتنا العظيم في نهضته العلميّة وإنقاد أوروبا من دياجير الظّلام وعتمة الجهل، فتعرّف على دعائمَ وأسس انتشلته من تخلّفه، عندما درس الإسلام فخلص إلى نتائج تستحقّ التقدير في نظر بعض الباحثين أحيانًا «جاءت عناية الاستشراق في هذا المجال بنتائج ضخمة يجب تقديرها إذْ تعرّف الغرب إلى هذا التراث الضخم، ودوره الذي لعبه في صقل عقليّته وإنقاذها من سيطرة الجهل والظلام، وأقامت أوروبا نهضتها العلميّة على أساسه ودعائمه»(2).

وإنْ كانت هذه الدّراسات تستحقّ التقدير لدى البعض فإنّ البعض الآخر يرى أنّها لم تستطعِ التخلّص من القيد الكنسيّ، الذي خرجت أوروبا من سلطانه إلّا أنّ معظم المستشرقِين ظلّوا مقيّدين بمناهجه، وأطره التقليديّة في دراسة الإسلام، فحافظوا على تلك التصورات الفكريّة عنه منذ شهدتْ ميلادها في نشأة الاستشراق الكنسيّة «لقد وضع آباء المستشرقين خطط الاستشراق ومناهجه، وحدّدوا اتّجاهه وتقاليده في ضوء قرار مجمّع فيينا الكنسيّ في بداية القرن الرّابع عشر الميلاديّ، ثمّ تطوّر الحال في أوروبا، وخرج النّاس من سلطان الكنيسة، وتخلّص معهم المستشرقون من العمل لحساب الكنيسة، لكنّ معظمهم لم يتخلّصوا من التقاليد، التي كانوا قد نشروها، والمناهج التي تتلمذوا عليها منذ نشأة الاستشراق»(3).

(1) يحي مراد، ردود على شبهات المستشرقين، من قضايا الاستسراق بحوث ودراسات، د.ط، د.ت، ص١٦٢.

(2) المرجع نفسه، ص١٦٩.

(3) محمد عبد الله الشرقاوي، الاستسراق في الفكر الإسلامي المعاصر، ص٠٩.

تشبّثُ المستشرقين بمناهجهم، وآرائهم، وأحكامهم في تناولهم التراث الإسلاميّ جعل إنتاجاتهم تسيء إلى الإسلام، وإلى شخص الرّسول الكريم- عليه الصّلاة والسلام- إساءات متفاوتة الحدّة، تكون أحيانًا مبيّتة وملغّمة، وأحيانًا تكون ناتجة عن خلل منهجهم، وابتعادهم عن دائرة الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وعدم قدرتهم على استيعابها جيّدًا «وهناك فئة أخرى من المستشرقين أساءت إلى الدين الإسلاميّ، وإلى سيرة الرسول ﷺ، وإلى الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ولكن إساءاتهم تتفاوت أيضًا، فهناك إساءات بالغة لا يمكن أن نغفلها، أو نغفرها لهم، وهناك إساءات محدودة تدور في دائرة ضيّقة، قد نغتفرها إذا علمنا أنّ هؤلاء المستشرقين قدّموا إنتاجًا قيّمًا أفاد المكتبة الإسلاميّة والعربيّة»[١]

إساءاتُ المستشرقين دسّت في إنتاجاتهم، وأضمرت في كتبهم، واكتست طابعًا علميًّا قلّما أجهروا بها لمكرهم ودهائهم، فبدا ما يقدّمونه إنتاجًا علميًّا قيّمًا يغري أهل الشرق لقراءته والاستعانة به؛ لأنّ هذه الإساءات لا تعدو أن تكون أحيانًا متناثرة هنا وهناك، لا تسرف في الإجحاف حتى تستقطب إليها الشّرقيين «وكان هؤلاء المستشرقين الذين اتّصفوا بالإجحاف والجحود على جانب كبير من الدّهاء والذكاء والمكر، فقد بذلوا جهودًا علميّة كبيرة، وتعمّقوا في الدّراساتِ العربيّة والإسلاميّة، وقدّموا إنتاجًا علميًّا قيّمًا، حتى يغروا أهل الشرق على قراءته أو الاستفادة منه، ولم تكن كلّ كتاباتهم إساءات، فهُم أذكياء مهرة، بل إنّهم لم يسرفوا في إجحافهم فاقتصرت إساءتُهم على سطور قليلة متناثرة بين صفحات الكتب»[٢]

الدّراسات الاستشراقيّة للإسلام اختلفت وتنوّعت باختلاف المستشرقين الذين توّزعوا إلى فئاتٍ متعدّدة منها المنصفة، والموضوعيّة، والمتعصّبة المجحفة فشكّلت

(١) علي حسن الخربوطي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٩٨٨، ص١٠٧.
(٢)المرجع نفسه، ص١٠٨.

إثارات، وتنبيهات استفزت رجال الفكر الإسلاميّ، واستقطبتهم إليها لوفرتها التي تنمّي فضولهم المعرفيّ المطّلع عمّا كتب عن تراثهم، فتناولوه بالتّحليل النقديّ لتفكيك طرحهم، والردّ على تجاوزاتهم العلميّة في حقّ هذا التّراث بالكشف عن حقيقته، التي تتعارض مع دسائسهم ونزعاتهم المختلفة «كان لحركات الفكر الاستشراقيّ منذ القرن الثامن عشر قوّة دفع ورواج، واستقطاب أثارت اهتمام رجال الفكر الإسلاميّ بما كتبه المستشرقون عن الإسلام، وعن النبيّ العربيّ، الذي بعثه الله بهذا الدين الحنيف، ومن عوامل الاهتمام حبّ الاطّلاع على آراء المفكرين غير المسلمين في الإسلام، وفي كتابه ونبيه، ومِن حقّ كلّ أمّة أن يعرف أبناؤها ما يقوله الآخرون عنها، وفي عقيدتها، وأخلاقها وثقافتها، وحضارتها، كما أنّ من حقّ أبنائها المثقفين أن يتناولوا هذه الأقوال بالتحليل والنقد لأنّ السكوت عنها تسليمٌ ضمني بها، والردّ على مطاعن المتعصّبين لدحض أقوالهم، وتفنيد افتراءاتهم والكشف عن حقيقة ما يخفون»[١].

مازن مطبّقاني من المفكّرين المسلمين الذين شغلتهم الكتابات الاستشراقيّة المعاصرة المتخصّصة في الدّراسات الإسلاميّة، وأثارته مواقف برنارد لويس (Bernard Lewis)، وفكره إزاء الاستشراق والإسلام؛ فاهتمّ بها، وخصّها بدراسة تحليليّة، يحلّل فيها هذا الطرح الاستشراقيّ المعاصر، الذي تتبع عن كثب شئون العالم الإسلاميّ، وخبر الشرق الأوسط، ورصد اتّجاهات المسلمين، فهو قمينٌ بالدّراسة لأهميته في صنع القرار السياسيّ «للمؤلف برنارد لويس إسهامات متعدّدة في الصحوة الإحيائيّة والأصوليّة الإسلاميّة، وقف معها مازن بن صلاح مطبّقاني وقفات نقديّةً تحليليّة في رسالة للدكتوراه، وتستفيد هذه الوقفة من هذا الجهد المتميّز إذْ يعدّ هذا المستشرق مؤرّخًا مختصًّا في التاريخ الإسلاميّ، وخبيرًا في شئون العالم الإسلاميّ، والشرق الأوسط، ويذكر أنّ كتاباته تصل إلى أعلى المستويات لدى مصادر صنع القرار السياسيّ في الغرب»[٢]

---

(١) يحي مراد، ردود على شبهات المستشرقين، ص٢٤٢.

(٢) علي بن ابراهيم النملة، كنه الاستشراق، ص٢١٥.

يشير مطبّقاني إلى الغاية من هذه الوقفة، والمتمثّلة في دراسة فكر أهمّ المستشرقين المعاصرين برنارد لويس (Bernard Lewis) لطبيعة تخصّصه، ووفرة إنتاجه، وفاعلية تأثيراته وتميّز نشاطه الاستشراقيّ، وفي ذلك لا يتوقّف مع الباحثين المسلمين الذين سخّروا دراساتهم النقديّة لتفسير الفكْر الاستشراقيّ، والردّ عليه بالحجّة العلميّة، والدليل القائم الذي يعلّل ارتباط هذا التيار الاستشراقيّ بالسياسة.

لقد «اكتسبتْ دراسة الاستشراق أهميّة كبرى عند المسلمين، وذلك من أجل فهم الظاهرة الاستشراقيّة من ناحية، ومواجهة تأثيرها السلبيّ في الفكر الإسلاميّ بما تثيره من شكوك في الدين الإسلاميّ، وما تسبّبه من تشويه لهذا الدين القويم لدى القارئ الغربيّ، فضلًا عن تـأثيرها في بعض المفكّرين المسلمين، يهدف البحث إلى دراسة فكرِ أحد كبار المستشرقين برنارد لويس (١٩١٦).

ويعدّ من المستشرقين الكبار الذين لا يحدّهم اختصاص معيّن في دراسة الإسلام، بالإضافة إلى ما يتميّز به من أسلوبٍ أدبي جذّاب، وغزارة في الإنتاج، وكتاباته من الكثرة والتشعّب والاتّساع في التخصّص مما يتطلب جهود فريق عمل لدراسته»[1].

اختيار مطبّقاني لهذا النموذج الاستشراقيّ جاء لتلبية حاجات فكريّة تفسّر ظاهرة الفكر الاستشراقيّ، الذي جمع بين مدرستيْن استشراقيتين متميّزتين: المدرسة الإنجليزية، والمدرسة الأمريكية. انتمى برنارد لويس إلى هاتين المدرستين فانطبعت إنتاجاتُه بأهمّ خصائصها، وجاءت مثالًا صادقًا عن الاستشراق السياسيّ المعاصر «ينتمي برنارد لويس إلى مدرستين من مدارس الاستشراق؛ وهما المدرسة الإنجليزية والمدرسة الأمريكية، وقد تلقّى تعليمه الاستشراقيّ الأساسيّ في مدرسة الدّراسات الشرقيّة الإفريقيّة بجامعة لندن، قام بالتدريس عددًا من السنوات في هذه المدرسة كما درس اللّغات الساميّة في فرنسا، وتتلمذ على لويس ماسينيون: عام ١٩٧٤ هاجر إلى أمريكا وعمل في قسم

(١) مازن صلاح مطبقاني، الاستسراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، عالم الأفكار للنشر والتوزيع، ٢٠١١، الجزائر ص١٣، ١٤.

دراسات الشرق الأدنى بجامعة برنستون، وحصل على الجنسية الأمريكيّة فقد جمع بين اهتمامات الاستشراق الأوروبيّ الغربيّ، واهتمامات الاستشراق الأمريكيّ»[١].

يشترك مطبّقاني مع نقّاد الاستشراق في هذا الاهتمام الذي نلفيه في كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، الذي وجده جديرًا بالعناية والاهتمام لما يحتلّه من مركز ثقل، وما يتبوّأه من سلطة فكريّة استشراقيّة، تنمّ عن خبرةٍ كفيلة بالتعبير عن النزعة الأيديولوجيّة التي يتبنّاها «يعتبر برنارد لويس من الحالات الجديرة بزيادة الفحص؛ لأنّه يتمتّع بمكانة بارزة في المجال السياسيّ للمؤسسة الأنجلوأمريكية المختصّة بالشرق الأوسط، ويعتبر فيها مستشرقًا علّامة، وكلّ ما يكتبه يضح بالسّلطة التي يتمتّع بها ذلك المجال، لكنّ عمله على امتداد عقدٍ ونصفٍ على الأقلّ كان يتميز أساسًا بنزعة أيديولوجيّة عدوانيّة، على الرّغم من محاولاته المتعدّدة لإخفاء ذلك بالحذف والسخرية»[٢].

حرصَ النّاقد على تحصيل مُعطيات نقديّة تخدمه في تحديد الملامح الفكريّة الاستشراقيّة لبرنارد لويس على الرّغم من الدراسات السابقة لأجل ذلك اهتمّ بالاستقراء، الذي تقفى من خلاله آثاره وحلّلها.

والاستقراء[٣] لغة «مأخوذٌ من القرو، وهو القصد، والتتبّع جاء قرا إليه قروا قصدا، والقرو مصدر قولك: قروت إليهم أقروا قروا، وهو القصد نحو الشيء، وقرّ الأمر، واقتراه تتبّعه قروت البلاد قروا، وقريتها قريًا، واقتريتها، واستقريتها إذا تتبّعتها تخرج من أرض إلى أرض»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٥.

(٢) إدوارد سعيد، الاستسراق، المفاهيم الغربية للشرق، ص٤٨٠.

(٣) يقال أنّ أرسطو هو أول من أشار إلى الاستقراء، بينما نجد إشارة إليه في مؤلّفات أفلاطون (٤٢٧– ٣١٧ ق م) عندما كان يبحث في العلم الكليّ، والمنهج الموصل إليه من كتاب إبراهيم مصطفى ابراهيم، منطق الاستقراء المنطق الحديث، المعارف، جامعة الإسكندرية، د. ط، مصر، ١٩٩٩، ص٢٧.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، ١١، ص١٤٦.

وجاء في المعجم الوسيط «اقترأ القرآن والكتاب قرأه، تقرّأ تنسّك به، وتفقّه، استقرأه طلب إليه أن يقرأ الاستقراء، تتبع الجزئيات للوصول إلى نتيجة كليّة»[١].

الاهتمام بالاستقراء يعود إلى ما يتميز به من سمات علميّة كالموضوعيّة، فهي من أسس المنهج العلميّ الذي يعنى بالملاحظة أولًا، ثمّ طرح الفروض، وإخضاعها للتجربة للتوصل إلى نتيجة مفسّرة تفسيرًا علميًّا «الاستقراء عمليّة فكريّة يتّجه فيها العقل إلى الموضوعيّة البحتة للأشياء، ويعتمد على قواعد المنهج العلميّ، الملاحظة بأنواعها، وفرض الفروض بأنواعه، والتحقّق من هذه الفروض بالتجربة، ثمّ التوصل إلى نتيجة أو نظريّة، ومنه إلى التفسير والتطبيق»[٢].

نستشفّ هذا الاستقراء من خلال ترقّب الناقد لمواضيع الاستشراق الدينيّ لبرنارد لويس بعد تقديم طرحه، ثمّ نقد منهجه الذي يأتي بعد الاطّلاع والمعاينة «يسير الباحث في دراسة الجوانب الفكريّة عند لويس بتقديم لويس للموضوع بعد استقراء واسع لما كتبه في لغته الإنجليزية، والاستعانة ببعض ما ترجم له من كتابات، نقد رؤية لويس، ومنهجه في تناول الجوانب الفكريّة في التاريخ الإسلاميّ»[٣].

الناقد استعان بالاستقراء لأنّه أعانه على الدراسة التفصيليّة حتى يستخلص أحكامًا نقديّة تتعلّق بالاستشراق المعاصر، ومدى تطابقه، أو اختلافه عن الفكر الاستشراقيّ القديم.

«يعنى الاستقراء بالجمع والضمّ، والقصد، والتتبّع، والإحصاء، والوجود»[٤]

(١)المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، ط٤، ٢٠٠٤، مكتبة الشروق الدولية، ص١٩.

(٢)منطق الاستقراء الحديث، ص١٤.

(٣)الاستشراق والاتجاهات الفكرية، في التاريخ الإسلامي، ص١٩.

(٤) نشوان عبده خالد قائد، دور الاستقراء في إثبات مقاصد القرآن الكريم عند ابن عاشور مجلة الدراسات القرآنيّة والسنة، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ص١٤.

ناقش مطبّقاني موقفَ لويس من القرآن الكريم، ومن الحديث الشريف، وآراءه في العقيدة والفرق، وقضايا الفقه، وقف عند كلّ محورٍ من هذه المحاور متتبّعًا عناصر الدراسة الاستشراقيّة فيه بعد معالجة الخلفيات الفكريّة، والآثار العلميّة لهذا المستشرق حتّى يختبر انعقاد الصلّة بينه وبين مَن سبقه في هذا الميدان.

استفتح نقدَه للاستشراق الدينيّ بموقف برنارد لويس من القرآن الكريم، فرأى أنّه افتقر إلى التخصصيّة، ولم يتزوّد بالموضوعيّة والعلميّة «لم يخصّص لويس دراسة مستقلّة للقرآن الكريم ولذلك جاءت آراؤه متناثرة في كتاباته المختلفة، ويخلط في تعريفه للقرآن الكريم بين المعلومات الصّحيحة والمعلومات المشوّهة، ويتجاهل كثيرًا من حقائقه»[١] فلبّس الحقيقة بالباطل عندما جمع بينهما، ودمج الصّحيح بالخاطئ، فغدا طرحه مثقلًا بالأفاويق التي تنفث سمومها المضمرة، والتي لا يكشفها إلّا المختصّ الحاذق، ولا تتمكّن من رؤيتها العينُ الكليلة للقارئ الذي لا علم بالمنهج الاستشراقيّ.

«كان كمَن يضع السمّ في العسل، فأصبحت كتبه كوبًا من العسل الرائق اللون الحلوّ المذاق، وفيه قطراتٌ قليلة من السمّ، كافية للقضاء على الحياة لا يفطن إليها إلّا متخصّص متعمّق أو فطِنٌ لبيب، ولكنْ قد تفوت على القارئ العادي غير المتخصّص، وتؤدّي إلى بلبلة العقول وتشويه الأفكار»[٢].

يؤكّد الناقدُ من خلال ذلك أنّ لويس برنارد لم ينفلت من عقال النزعات الاستشراقيّة المعهودة، وأهمّها النزعة التفوّقيّة قرينة الاستشراق، ووثيقة الصلة به، والتي تجهد جهدها لتثبت تفوّق الغرب المسيحيّ، وتخلّف العالم الإسلاميّ بسبب الإسلام اتّهامًا منهم بأنّه سبب التخلف، والتّواني والتراجع «النزعة التفوقيّة تظهر تفوّق الغرب على الشرق في كلّ ميادين الحياة، وهي نزعة تعسّفيّة كان أصحابها يستهدفون العربَ بوجه خاص،

(١)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص١٢٧، ١٢٨.
(٢)المستشرقون والتاريخ الإسلامي، ص١٠٨.

وأرجعوا نجاح الأمم الأوروبيّة إلى المسيحيّة التي تساعد على التقدّم، وتخلف العالم الإسلاميّ إلى الإسلام بحكم طبيعته يؤدّي إلى الركود، والتخلف الحضاريّ»[١].

النّزعة التفوقيّة كانت من دوافع الاهتمام بالدّراسات الإسلاميّة، والقرآن الكريم تكريسًا للمنهج الاستشراقيّ، الذي يسعى للحطّ من شأن الآخر، وفرض هيمنة متشعّبة النواحي تلغي ثقافة الاختلاف، وتبسط قوّتها على المختلف تحوّره إلى المتخلّف الذي عليه أن ينصاع، وانصياعه يخضلّ بزيف الانفتاح، ووهميّة الحوار لهذا الناقد في الخطاب الاستشراقيّ الدينيّ يستفتح مهمّته النقديّة بفحص الجزئيات حتى يستنبط الخصائص الجوهريّة لمنهجه، الذي اتّخذ سبيلًا سلكه المستشرقون في تناولهم قضايا الإسلام، الأمرُ الذي نستشفّه في نشاط مطبّقاني النقديّ للاستشراق الدينيّ المتعلّق بطرح برنارد لويس، انشغل بالجزئيات التي تنتمي إلى الخطاب الدينيّ ليكوّن له رؤية نقديّة تعتمد على التدرّج في النقد من المبتدأ إلى العرض متقيّدًا بالتسلسل المنطقي في الاستقراء «يبدأ الاستقراء من الجزئيّات العريضة ليستدلّ بها على الجوهر، ومن الخصائص العريضة لها، فهو حركة صاعدة من الجزيئات الخاصّة المقدّمة إلى قضية كليّة النتيجة، ويعنى في المقدّمات بالصدق الواقعيّ إلى جانب التزامه قواعد الاتساق المنطقيّ»[٢].

ومِن الجزئيات المثارة تناول لويس برنارد نقدَ القرآن الكريم بطريقة أهل الكتاب في تعاملهم مع كتبهم المقدّسة، مستفسّرًا عن غيابها لدى المسلمين، نظرًا لوجود نتائج لافتة في الدّراسات النّقديّة للإنجيل والتوراة «كما تعرّض الكتاب المقدس للدّراسات النقديّة، فإنّ لويس يتساءل عن غياب مثل هذا النقد عند المسلمين، وهذه الدّراسات أظهرت نتائج حاسمة لم تكن في صالح الكتب المقدّسة عند اليهود والنصارى، وأثبتت وجود تناقضات كثيرة بين الأناجيل»[٣]

(١)يحي مراد ردود على شبهات المستشرقين، ص١٩٥.

(٢) ابراهيم مصطفى إبراهيم، منطق الاستقراء، ص١٥.

(٣)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص١٤٩.

مطبّقاني في ذلك يؤكّد أنّ لويس خاضع في طرحه للمناهج الاستشراقيّة، التي انتهجها المستشرقون في فهْم القرآن الكريم بخلفيّات نفسيّة اجتماعيّة واقتصاديّة، وضغائن عدائيّة وتبشيريّة تقضي على الآفاق العلميّة.

وتجني عليها فتكون بذلك الدّراسات الاستشراقيّة للقرآن الكريم مقصّرة «إنّ الفهم الاستشراقيّ للقرآن قد يختلف أحيانًا عن فهمنا له لأسباب تمليها ظروف نفسيّة، أو اجتماعيّة، أو اقتصاديّة، ونزعات عدائيّة حينًا، وتبشيريّة حينًا أخرى، قد يشذّ المستشرق عن الصواب، ويعامل النّص العلميّ بمنظور اليقظة، والحيطة، والحذر، إذْ قد يتجنّى على العلم، وقد يختلف أحيانًا عن فهمنا له؛ لأنّهم لا ينظرون إلى القرآن نظرةَ تقديس نظرتهم إلى التوراة، والإنجيل فيكون التقصير مفروضًا من داخل النفس الإنسانيّة»[1]

يتّفق مطبّقاني مع غيره من نقّاد الخطاب الاستشراقيّ الدينيّ في وجود العدائيّة المبثوثة في لبّ المؤلّفات الغربيّة التي تعنى بالاستشراق الدينيّ، ومن أدلّتها في ذلك تقديم شهادات لألمع المستشرقين المعاصرين «أمّا المستشرق برنارد لويس فإنّه يعبّر عن ذلك في سخرية مريرة، لا تزال آثار التعصب الدينيّ الغربيّ ظاهرة في مؤلفات عددٍ من العلماء المعاصرين، ومستترة في الغالب وراء الحواشي المرصوصة في الأبحاث العلميّة»[2].

المؤثّرات النفسيّة، والدينيّة، والأيديولوجيّة نسجت الخطوط العريضة للمناهج المعتمدة في تناول الدّراسات الإسلاميّة فعاملتِ القرآن الكريم معاملة الأعمال الإنسانيّة، ولم تقدّسه، ونظرت إليه نظرة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة «هدف هذه الآفة إزالة القدسيّة، وآليتها نقل الآيات القرآنيّة من وصفها الإلهيّ إلى الوضع البشريّ، فيعمد المستشرق إلى عمليّة التسوية في رتبة الاستشهاد بالقول، فينزل الأقوال البشريّة منزلةَ

(١)محمد حسين علي الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٩، ص١٠١.
(٢)المرجع السابق، ص٤٦.

القول الإلهي في الاستشهاد، وينظر إلى الدين كما ينظرُ إلى اللغة، وكما ينظر إلى الفقه، وكما ينظر إلى اللّباس من حيث أنّ هذه الأشياء كلّها ظواهر اجتماعيّة، يحدثها وجود الجماعة، وتقع الجماعة في تطورها»[1].

اهتمام مطبّقاني بالاستقراء للتأكيد على العمليّة النقديّة الاستنباطيّة التي تنفذ إلى الاستشراق الدينيّ، وتستنبط من طرحه مناهج التيارات الاستشراقيّة، التي درست القرآن الكريم فلذلك كان الاستقراء منهج الكشف الذي سخّر في العلوم التجريبيّة الإنسانيّة على السواء «نلاحظ أنّ الاستقراء منهج البحث في العلوم التجريبيّة كالطبيعة، والكيمياء، والأحياء كما تستخدمه العلوم الإنسانيّة كعلم النفس، والاجتماع، والتاريخ؛ وهدف المنهج الاستقرائي أن يوصلنا إلى كشف القوانين، فالنتيجة الاستقرائيّة هي صيغة القانون، فلكم سمّي الاستقراء منهج الكشف، أو منطق العلوم»[2].

مِن المظاهر الكشفيّة المتوصّل إليها في هذا الاستقراء التشكيك في القرآن الكريم، والطعن في إعجازه، والدعوة باقتباسه من الكتب السماويّة السابقة.

شكّك المستشرقون في القرآن الكريم، فمنطلقات التشكيك لديهم متعدّدة فمنهم من شكّك في الوحي، ومنهم مَن شكّك في مصداقيته ومصدره، ما دفع مطبّقاني لإثارة هذه القضية في نقْده للاستشراق الدينيّ، وفصّل القول في طرح برنارد لويس الذي تبنّى هذا المنهج، وراح ينادي به «ولا شكّ أنّ لويس يحرص على التشكيك في مصداقية القرآن الكريم، حينما يزعم أنّه جمع بعد تنقيحه بعد وفاة الرسول ﷺ، ولويس يصرّ على استخدام العبارات التي يودّ من خلالها أن يترك في ذهن القارئ أنّ الرسول ﷺ هو مؤلّف القرآن بقوله مِن عمل كاتب واحد»[3].

(١) إدريس مقبول، الدراسات الاستشرافية للقرآن الكريم في رؤية إسلامية، ندوة وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة، والإرشاد ممثلة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ١١١٧/ ٢٠٠٦م، ١٤٢٧ه، ص١١.

(٢) محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية، د. ط، ١٩٧٧، ص٢٤.

(٣) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص١٣١.

الواضح أنّ لويس- المستشرق الأكاديميّ المعروف- لم يتحرّر من العصبيّة، ولم يرْقَ إلى المنهج العلميّ، الذي تتحرّاه الدراسات الأكاديميّة كيفما كانت مواضيعُها لا سيّما الإسلام، فالبحث فيه يستدعي الرجوعَ إلى مصادره لا الوثوق بكتب المستشرقين، الذين سبقوا إلى هذا الميدان في كتبهم التي تطفح حقدًا وضغينة «إنّ المنهج العلميّ يفرض على أيّ باحث، أو دارس الإسلام أنْ يرجع إلى مصادره المعتمدة، لكنّ هناك جمهورًا عريضًا من المستشرقين يتبنّى اتّجاهًا غير علميّ فيما يتصل بدراسة الإسلام، فيذهب ليستقي معلوماته بعيدًا عن المصادر المعتمدة للإسلام»[1].

النّظام التراكميّ في الكتابات الاستشراقيّة نظر المستشرقون المعاصرون إليه نظرة المسلمات، التي يسلم بها دون إعادةِ نظر، فمِن سيماري في أعمال جولدزيهر (Joldsehr) وشاخت[2] (Schacht)، التي تعدّ المصادر الأمّ التي يلجأ إليها هؤلاء المستشرقون لدراسة الإسلام فتروّج الشبهات، وتتناقل الأباطيل «وكثيرٌ من المستشرقين مَن يرجع في دراسة الإسلام إلى ما كتبه غيرُهم من المستشرقين المعادين له، فهو ينقل عمّا كتبه

(١) إسماعيل علي محمد، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل مدخل علمي لدراسة الاستشراق، الكلمة للنشر والتوزيع، ط٣، ٢٠٠٠ ص١٤١.

(٢) ولد شاختSchacht في مدينة راتيبور الواقعة في ألمانيا (حاليًا بولندا)عام ١٩٠٢. حاز على شهادة الدكتوراه من جامعة برسلاو، وانتقل بعدها للعمل في جامعة ليبزيج ثم في جامعة فرايبورج الشهيرة. تمّت ترقيته إلى منصب أستاذ كامل عن عمر ٢٥ عامًا. وعام ١٩٣٢ تبوَأ شاخت منصب رئيس دائرة الدراسات الشرقية في جامعة كونينسبورغ، حيث بقي هناك لحوالي سنتين قبل أن يستقيل بعد وصول الحكم النازي إلى السلطة في ألمانيا. غادر شاخت بعد ذلك إلى مصر حيث عمل في جامعة القاهرة كأستاذ زائر، وعام ١٩٣٩ استقر في بريطانيا، حيث عمل مع وزارة الإعلام لمدة خمس سنوات، عاد بعدها للتعليم في جامعة أكسفورد حتى عام ١٩٥٤ وخلال هذه الفترة وضع شاخت أشهر كتبه «أصول الفقه المحمدي» عام ١٩٥٠. وعام ١٩٥٤ انتقل إلى جامعة ليدن حيث شغل منصب رئيس إ دارة العربية قبل أن يغادر إلى جامعة كولومبيا عام ١٩٥٩ حيث أمضى بقية حياته. توفي شاخت عام ١٩٦٩ بجلطة دماغية في نيويورك. من أهمّ مؤلفاته بحث في إعادة النظر في التراث الإسلامي. نشر في جريدة المجتمعات الآسيوية التابعة لبريطانيا العظمى في أكتوبر ١٩٤٩. نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج٢، ط٥ ص٤٦٩.

أمثال جولدزيهر، وشاخت، وبهذا يتناقل هؤلاء خلفًا عن سلف، ويروّجون الشبهات والأباطيل فتصبح بمرور الوقت حقائق مسلّمة بها»[١].

يحاول مطبّقاني تأكيدَ هذا التعصّب الذي اقترن بطرح برنارد لويس من خلال تشكيكه في الوحي، واستعماله لفظ أمليَ بدل أوحيَ تجاهلًا منه بقدسّية القرآن.

«ويتعمّد لويس استخدامَ أسلوب الإيحاء بقوله إنّه أمليَ على الرسول– صلّى الله عليه وسلّم– بواسطة جبريل بدلًا من استخدام لفظ أوحي إليه، أو نزل عليه»[٢].

يكشف مطبّقاني أساليب التّضليل التي اعتمدها لويس في مغالطاته اللفظيّة، ويؤكد أنّ الاستهلال الحجاجيّ للطّعن في الوحي ملغّم اللغة التي تتقاذف شظاياها حمم التمويه، التي تسعى إلى إبطال الحقائق «إذا كانت مقدّمات الحجّة قائمة على خطأ مقصود مغلّف بما يوهم أنّه حقّ مِن أجل التمويه والتضليل فهي مغالطةٌ من المغالطات، والغرض منها إبطال الحقائق، وصور المغالطات كثيرة منها مغالطات لفظيّة»[٣].

اكتشاف هذه المغالطات اللفظيّة يلحّ على المسلمين الردّ عليها، ولا سيّما النقاد الذين خبروا الدّراساتِ الاستشراقيّةَ لوعيهم بخطورة آثارها على المجتمع العربيّ «إنّ للمستشرقين أخطاء وأغاليط، وخروجًا أحيانًا عن المنهج العلميّ، وإذا كان الردّ عليهم، ومَن لفّ لفيفهم يُعتبر واجبًا على المسلمين في كلّ وقت؛ فإنّه في هذا العصر بالذّات يعتبر من أوجب الواجبات عليهم، فقد أصبحت الكلمةُ والصورة في وقتنا الحاضر أبلغَ خطر من الأسلحة، والجيوش الجرّارة»[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٣.

(٢) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص١٢٩

(٣) عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة صياغة للمنطق وأصول البحث متمنية مع الفكر الإسلاميّ، دار القلم للطباعة والنشر، دمشق، ط ٤، ١٩٩٣، ص٣٠٤.

(٤) عبد القاهر العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية دار الفرقان للنشر والتوزيع ، ط١، ٢٠٠١، عمان، ص١٦.

ردّ الناقد على زعم لويس بإملاء القرآن على الرسول ﷺ كان من القرآن، الحجّة التي أكّدت أنّ ذلك ما كان إلّا زعم المشركين، الذين قال بشأنهم عزّ وجلّ ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ﴾[1].

التّذكير بهذه الآية الكريمة في نقد المستشرقين الطّاعنين في الوحي جاء تأكيدًا من الناقد على أنّ الادّعاء مظهرٌ من مظاهر الشرك الذي نادى به المشركون بحججٍ واهية، منذ أن أشرقت شمس الإسلام، وتلقّف المستشرقون هذا الزّعم من مصادرهم، التي أكّد الباحثون أنّها تنحرف عن المنهج العلميّ، وتتّسم بالتعصب والتّشويه، ويسيطر عليها التشكيك، ويرون أنّ الوحي هوس عقليّ «اعتمد المستشرقون في دراستهم على ما كتبه مَن سبقهم، ولهذا صار عندهم أعلام ومفكرون كتبوا عن الإسلام، ممّا جعل أغلب دراستهم تتّسم بالنقض والتشويه، والبعد عن المنهج العقليّ لأنّ مناهجهم تتّسم بالتشكيك دون التحقيق العقليّ والاستدلال، فيكفي عندهم أنْ يقولوا عن الوحي الذي نزل عليه ﷺ مرض عقلي»[2].

والمغالطة هنا نشأت من الكذب في الأخبار، والعمل على ترسيخها مصطحبة الحيل والمداراة قصد التمويه، والتّضليل متعلّلة بأساليب لا أساسَ لها من الحقيقة يرفضها العقل «وقد تكون المغالطة ناشئةً عن افتراء الكذب المحضِ الصريح في الأخبار، وقد يكون الكذب مغلّفًا بحيلة من حيل التّغطية، ومن حيلِ التغطية الاستدلال بالعلل والأسباب التي ليست في حقيقة حالها عللًا، وأسبابًا حقيقية، ويصطنع المغالط في ذلك بقصد التمويه والتضليل»[3].

---

(١) سورة الفرقان، آية ٠٥.

(٢) ينظر، عبد اللطيف طيباوي، المستشرقون الناطقون باللغة الإنجليزية دراسة نقدية: تر: قاسم السامرائي، إدارة الثقافة والنشر بجامعة، ص١٢٠.

(٣) عبد الرحمن حسن حنكبة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص٣١.

ما طرحه الناقد في مسألة الوحي لدى برنارد لويس مسألة سبق إليها المستشرقون الأوائل، وكأنّه من خلال ذلك أراد أن يؤكّد أنّ الأفكار الاستشراقية لا تموت، بل يتوارثها المستشرقون لا سيّما ما يتعلّق بوجهة نظرهم إزاء الإسلام تجسيدًا للنزعة اللاهوتيّة أعرف، وأقدم نزعات الاستشراق «يرى لويس أنّ القرآن ليس وحيًا إلهيًّا، وأنّ النبي محمّدا ﷺ مزيف، وهذا بالضبط ما نادى به مجادلو القرون الوسطى للنصرانية، وأعلنوه صراحة»[١]

ولويس هو الآخر ينقل أفكاره إلى طلبته المتأثّرين بمنهجه، والذين أثبتوا لأنفسهم قصورًا في ميدان أستاذهم برؤيته الماديّة، التي تطغى على تحليل الأحداث الإسلاميّة، وتفسيرها «ويبدو أنّهما يشتركان مع أستاذهما برنارد لويس في إهمال المصادر العربية أولًا، وفي التركيز على العامل الاقتصاديّ، وعلى التفسير الماديّ للأحداث ثانيًا، ولويس أستاذ متميّز في جامعة برنستون في قسم دراسات الشرق الأدنى، وهو القسم الذي ينتمي إليه مايكل كوك وباتريسيا كرون Patricia Crone.»[٢]

ومن المغالطات التي نادى بها المستشرقون عمليّة التنقيح التي خضع لها القرآن الكريم بعد وفاة الرسول ﷺ، ومطبّقاني يشير إلى الانزلاق الفكريّ للويس الذي حرص على التشكّيك في مصداقيّة القرآن «ولا شكّ أنّ لويس يحرص على التشكّيك في مصداقيّة القرآن حينما يزعم أنّه جمع بعد تنقيحه بعد وفاة الرسول ﷺ دون أن يوضّح معنى التّنقيح مثل هذه العمليّة تحتاج إليها الكتابات البشريّة، لكن القرآن الكريم لم يحدث فيه أيّ تنقيح حين جمع، أو قبل جمعه»[٣]

---

(١) عبد اللطيف طيباوي، المستشرقون الناطقون بالإنجليزية، ص٩٩.
(٢) آمنة جبلاوي، الإسلام المبكّر، الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد، ص ١٦٥.
(٣) الاستشراف والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ١٣١.

وفي ذلك معاملة القرآن الكريم معاملة النصوص البشريّة، والعمل على تطبيق الوسائل العلميّة، والمناهج الغربيّة، وذلك تجاهلًا لقدسيته، وتأكيدًا لغايات استشراقيّة «اختصت هذه الآفة بالتّعامل مع القرآن الكريم بكافّة المنهجيات الحديثة التي تسقط القرآن من مستوى كلام الله تعالى إلى عالم البشريّة، وهدفها رفعُ عائق الغيبيّة، والقرآن عند أغلب المستشرقين مادّة موضوعها ينبغي أنْ ينظر إليها بالوسائل العلميّة، والمناهج الدراسيّة المقارنة في علم الأديان»[١].

ومِن أشكال هذه المعاملة نفي ظاهرة الإعجاز القرآنيّ، وذلك طعنًا في سماويّة رسالة محمد ﷺ الذي جحدوا معجزته، وبلاغة القرآن، وفصاحته نادرة إنسانيّة لأنّ مفهوم المعجزة لديهم يقترن بالجانب الحسيّ الماديّ «وفي مواجهتنا للشعبة الثانية التي ادّعى فيها واضعو الرّواية الهزليّة أنّ رسول الإسلام ﷺ لم يأت بمعجزات؛ لأنّ مفهوم المعجزة عند أهل الكتاب– يهودًا، أو نصارى– لا يتجاوز دائرة المادّة والحسّ، ورأوا أنّ القرآن من نوادر الأعمال الإنسانيّة، وعليه فتأليفُ كتاب ما في نهاية البلاغة والفصاحة لا يعدّ معجزة»[٢]

ويطرح الناقد هذه الشبهةَ من شبهات المستشرقين يستقرئ جزئيات طرحهم ليكوّن له أصولًا معرفيّة يبني من خلالها نظريته النقديّة، التي تأسست بعد الملاحظة، والتجربة فيكون الاستدلال الانتقال من جزئيات الطرح إلى الخطوط المحوريّة له.

«الاستقراء هو أحد الأساليب الأساسيّة في الاستدلال والبحث، وهو انتقال المعرفة من القضايا الجزئيّة إلى الموضوعات العامّة، ويسمّى بالمنطق الحديث لأنّه يقوم أساسًا على التعامل مع الواقع ملاحظةً وتجريبيًّا، ويبحث عن طريق الانتقال الفكريّ؛ لأنه استدلال فاحصٌ ينتقل من الظواهر إلى القوانين»[٣]

---

(١) ادريس مقبور، الدراسات الاستشراقيّة للقرآن ، ص١٣.

(٢) عبد العظيم المطعنى، الإسلام في مواجهة الاستشراق العالميّ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٢، ١٤١٣ المنصورة، ص٥٠٩.

(٣) إبراهيم مصطفى ابراهيم، منطق الاستقراء، ص١٩.

وعلى هدي الاستقراء مطبّقاني لا يفوّت فرصة الحديث عن تشكّيك برنارد لويس في الإعجاز القرآنيّ حتى يوضّح صورة الخطاب الاستشراقيّ المعاصر «وقد جعل لويس القرآن الكريم في تعريفه مقتصرًا على تسجيل أعمال الرسول ﷺ ونشاطاته، وفي هذا تجاهل لحقيقة القرآن وإعجازه»[١]

وفي الردّ على هذه الشبهة يؤكّد على جهل هذا الخطاب لمفهوم الإعجاز وأنواعه كالإعجاز العلميّ، وذلك لترويج نفي المعجزات عن الإسلام، والتشكّيك في صدق رسالته، «والهدف من هذه الدعوة أن يروّجوا بين الناس أنّ الإسلام دينٌ لم يقم على معجزات قط، بينما شرط صحّة الرسالة وصدق الرسول أن يقدّم بين يدي رسالته معجزات ليعلم النّاس أنّه فعلًا رسولٌ من عند الله، كما حدث في رسالات إبراهيم، وموسى، وعيسى عليهم السلام»[٢]

الخطاب الاستشراقيّ الدينيّ المعاصر لم يركّز جهوده على اتّجاه واحد في دراسة الإسلام بل اختلفت بحوثُه وتنوعت، وصبّ جام اهتماماته على القرآن الكريم، وغلب على دراسته له الطعن في جوانب عدّة منه .

«لقد تركّزت بحوث المستشرقين حول القرآن الكريم، وتناوله أغلبهم بالطعن من جوانب عديدة في لفظه، ورسمه، وتلاوته، وأحكامه، وأخباره، وطريقة تنزيله، وثبوته والأحكام المستنبطة منه، إلى غير ذلك»[٣]

ومِن هذه الطّعون والشّبهات نلفي مطبّقاني يتخيّر منها ما يعنيه في عمليّته النقديّة، وهذا النّظام الانتقائيّ ينمّ عن حرصٍ ووعي بقيمة النقد، وأهميّة لهذه الدّراسات الاستشراقيّة.

---

(١)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلاميّ، ص ١٣٠ .

(٢)عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، افتراءات المستشرقين على الإسلام، عرض ونقد، مكتبة وهبة القاهرة، ط١، ١٩٩٢ ص٣٠.

(٣) عجيل جاسم الشمي المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ١٩٨٤، ١٤٠٤ الكويت، ص٣١.

يرتكزُ نقد الخطاب الاستشراقيّ على طبيعة التفكير الذي ينشّط العقل لفهم الأفكار، وتقدير حجم الإشكالات، وتفسير العلّل «ينبني التقييم النقديّ للمعلومات، أو التقييم الانتقائيّ لها إلى حدّ كبير على إحدى المهارات العقليّة، التي تعرف بالتفكير النقديّ، وهذا التفكير يعالج به الإنسان المعلومات والأفكار حتى يمكنه فهم العالم الذي يحيط به، وهو نشاط عقليّ هادف يمكّن من تقدير المشكلات وحلّها، وتفسير البيانات، وصناعة القرارات، وفهم الأفكار والمفاهيم»[1]

يبدو انتقاء مطبّقاني لهذه النّواحي الفكريّة في الاستشراق الدينيّ ليترسم منهج المستشرقين الذين تشبّثوا بغاياتهم، وعملوا على تحقيق أهدافهم، التي سطرت منذ مجمّع فيينا الكنيسيّ وتواصلت لدى المعاصرين منهم.

اهتمّ مطبّقاني بمناقشة الرؤية الاستشراقيّة لما سمّوه بالخلفيات الفكريّة للرسول ﷺ وذلك لعدم إيمانهم بالمصدر الإلهي للقرآن الكريم، وإرجاعه إلى عوامل واهية، وسعوا إلى إثباتها، فباءت جهودهم بالفشل «أمّا المستشرقون فهُم لا يؤمنون بالمصدر الإلهي للقرآن الكريم، وحاولوا أن يتلمّسوا العديد من المصادر، أجهدوا أنفسهم للحصول عليها، وتبريرها لإرجاع مصادر القرآن إلى عدّة عوامل داخليّة وخارجيّة حاولوا البرهنة عليها ما استطاعوا، فلم يفلحوا»[2]

يحاول مطبّقاني من خلال هذا الطّرح أن يفحص هذا الخطاب منتقلًا من خلال فحصه هذه الظّاهرة إلى قوانين قنّها أهلها، فيكون بذلك قد أرضى نزعته النقديّة المعرفيّة «يسمى الاستقراء كذلك بالاستدلال الفاحص الذي ينتقل من الظّواهر إلى القوانين، ويهدف إلى إرضاء نزعة المعرفة في الإنسان، كما يهدف في الوصول إلى قوانين علميّة يقينيّة، أو شبه يقينيّة حتى يثبت فسادها، أو خطأها، فيقوم العالم بتعديلها أو إلغائها»[3]

---

(١)حسني عبد الرحمن الشيمي، المعلومات والتفكير النقديّ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢٥.

(٢) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب استشراقي، ص٢٦٧

(٣)إبراهيم مصطفى إبراهيم، منطق الاستقراء، ص٢١.

وفي مجال نقد الخطاب الاستشراقيّ التعديل يتمّ فيه بعد الإخطار بالمزالق الفكريّة والأخطاء العلميّة، والترّهات التاريخيّة التي لا تستند لدعائمَ حقيقيّة، تعتمد على طرق الإقناع الإحاطة النقديّة. التفتت إلى شبهة الأخذ عن اليهود والنصارى بنقل تساؤلات برنارد لويس التي يراها ملحّة في نظره لإثبات موضع تأثّر الرسولﷺ باليهوديّة والنصرانيّة عن طريق التجار، والرحّالة.

وبذلك يرون أنّ منبع التأثر يعود إلى جانبيْن مختلفين: أحدهما بشريّ نتج من تواصل مع أعراف الجاهلين، وسراة القوم فيهم، وثانيهما سماويّ مستلهم من تعاليم الديانات السابقة «ومن مجموع الآراء السابقة نستنتج أنّ المستشرقين يرجعون مصدر القرآن إلى عاملين رئيسيين أحدهما داخليّ، وهو مستمدّ من أعراف الجاهليين وديانتهم، ومن أوامر أولي الأمر، ومن أحكام ذوي الرأي، والمكانة العاليّة بين أقوامهم، والآخر خارجيّ وهو مستمدّ من تعاليم الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة»[١]

مستثمرون موضوع أميّة الرسول ﷺ لمغالطاتهم فلم يثبتوا على رأي واحد فيها، فنفوْه تارة، وأكّدوه تارة أخرى، نفيهم المزعوم جاء لنفي إعجاز القرآن الكريم، وإثباتهم جاء للطّعن في شخصه الكريم– عليه الصّلاة والسلام– فيظهر جليًّا موقفهم المتناقض الذي يفضح تلاعباتهم المنهجيّة «تجدر الإشارة إلى أنّ المستشرقين لهم موقفان متضادان من أميّته ﷺ، فمرّة يقولون إنّها أميّة مكذوبة ادّعاها المسلمون لإثبات إعجاز القرآن الكريم فإنّه ﷺ لم يكن أميًّا، بل كان يقرأ ويكتب، ومرّة يقولون إنّها أميّة حقيقيّة، ثمّ يرتّبون على ذلك مدخلًا للطّعن، والقدح في صاحب هذه الأميّة من جهل وتخلف»[٢]

يناقش مطبّقاني طرح لويس برنارد، ويرى أنّ مصدر الكتب السماويّة واحد ما يبيّن بعض التّشابه بين القرآن والكتب السابقة، ولكنّ هذا التشابه لا يعدو أن يكون طفيفًا

(١) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ص٢٧١.
(٢)عبد العظيم ابراهيم محمد المطعنى، افتراءات المستشرقين على الإسلام، ص١٩١.

لأنّها تعرضت للتّحريف «وإنّ النّظرة العلميّة المتّزنة للقصص القرآنيّ، وقصص الكتاب المقدّس تجد اختلافات جوهريّة، منها أنّ رواية القرآن لقصّة يوسف- عليه السّلام- تنغمر باستمرار في مناخ روحانيّ نشعرُ به في مواقفَ وكلام الشّخصيات التي تحرّك المشهد القرآنيّ، بينما تغرق الرواية التوراتية في وصف الشخصيات المصريّة بأوصاف عبرانيّة»[1]

ومِن مغالاة المستشرقين أنّ القرآن الكريم استمدّ أجزاءه التاريخيّة من مصادر يهوديّة ومسيحيّة.

أمّا الجزء الآخر منه فأنشأه محمد ﷺ «يذهب جيب[2] إلى أنّ القرآن تعبير عن محمّدٍ صادر منه، وهو نفسه رأي روزنتال (Franz Rosenthal)[3]، إذ يعتبر القرآن من إنشاء محمد ﷺ، وأنّه استمدّ الأجزاء التاريخيّة على الأقلّ من مصدر يهوديّ مسيحيّ متأخر»[4]

وهُم في ذلك يطعنون في الوحي، ويزعمون أنّه هوسٌ وأحلام، وأوهام جاشت بنفوس بني الإسلام المتأثّر بمصادر خارجيّة من حوله «ينظر المستشرقون إلى القرآن الكريم على أنّه نسج محمد ﷺ وتأليفه عن طريق الوحي المزعوم، والذي هو عبارة عن

(١) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص١٣٤.

(٢) جيب إلياساجون Gibb.E.j (١٨٥٧_ ١٩٠١) اسكتلندي تخرج باللغات الشرقية من جامعة ادنبرا، وتخصص بتاريخ الأتراك والفرس والعرب، وآدابهم، وفلسفتهم، آثاره: فهرس المخطوطات العربية والسريانية، والعبرية، وصنّف تاريخ الشعر العثماني، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص ٧٦.

(٣) فرانتز روزنتال F.Rosonthal(١٩١٤ ٢٠٠٣) ولد في برلين ، وتلقَى علومه في جامعاتها، حيث حصل على الدكتوراه عام ١٩٣٥ قدم إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٤٠، وعمل أستاذًا مساعدًا للغات السامية في كلية الاتحاد العبري في ولاية أوهايو، درس اللغة العربية في جامعة بنسلفانيا، وهو يشتغل منذ عام ١٩٥٦ منصب أستاذ كرسي اللغات السامية بجامعة بيل من آثاره: الشرقيات(١٩٣٧)، الثقافة الإسلامية(١٩٤٠)، أثر الصوفية في اليهودية العربية، الانتحار في الإسلام، مقام العربية من اللغات السامية، مطلع علم النفس في الإسلام، أساليب التعليم في الإسلام، يحي مراد، معجم أسماء المسترقين، ص ٦٠٣، www.Kotobarabia.com

(٤) إدريس مقبول الدراسات الاستشراقية للقرآن، ص١٧.

أحلام ورؤى وأوهام، وأنّه في بدايته كان عبارةُ عن أفكار وأمثلة تصوّر الحياة الآخرة، ونتيجة لهذا حارب الشّرك، ودعا إلى توحيد الله، وحسن عبادته للفوز بالدار الآخرة، وقد كان متأثرًا في سيرته بالمصادر الخارجيّة من حوله»[١]

ويصرّ المستشرقون على الحطّ من شأن القرآن الكريم، حينما يدعون أنّ كلّ ما ورد فيه مقتَبَس من التوراة في المواضيع التشريعيّة في الجانب القصصيّ، وإذا حذف هذا الاقتباس لا يبقى فيه شيء يستحقّ الذكر «إنّ أكثر القضايا الشرعيّة فيه مقتبسة من كتاب التوراة، وجميع القصص فيه ما عدا قصتي صالح وهود؛ مُقتبس من التوراة، فإذا نسخنا من القرآن كلّ ما هو مقتبس من التّوراة من الشرائع والسيَر لا يبقى فيه ما لا يستحقّ الذّكر، فبأيّ نوع إذًا مُعْجِز»[٢]

ردّ العلماء المسلمون على هذه الأفاويق بالحقيقة لفضح تلبيساتها، أو أخطاء استنباطاتها التي تعبّر في كثيرٍ من الأحيان عن عداءٍ دفين للإسلام، يجسّد أغراضًا سياسيّة، ودينيّة، ويتأتى ذلك بالاًطّلاع على مؤلّفاتهم، وكشف طريقة فهمها للنصوص «وممّا يجب هو أنْ يقوم هؤلاء العلماء المفكرّون باستعراض مؤلّفات المستشرقين العلميّة، ومحاسبتها في ضوء الحقيقة، والواقع حتى ينكشف الغطاء عن تلبيساتهم، وأخطائهم في فهم النصوص، وبيان المعنى، ويبدو للنّاس ضعف مصادرهم التي يعتمدون عليها، وأخطاء النتائج التي يستنبطونها، ويطّلعون على ما يضمر كثيرٌ منهم في نفوسهم من عداء للإسلام»[٣]

وفي ردّهم استعانوا بالتّاريخ التي تؤكّد أحداثه أنّ قريشًا لجأت إلى أهل الكتاب حتّى تجابه الحجّة المفعمة بقوّة الحقّ؛ لأنّها لا عهدَ لها بالرسل وبالكتب السماويّة، فقصدت

---

(١)عجيل جاسم النمشي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص ٣١.

(٢)عبد العظيم المطعني، الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، ص٥١١.

(٣) أبو الحسن علي الحسني الندوي، الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٦ بيروت، لبنان، ص٢٠.

اليهود لتعينها فيما يعجزه بما تعرفه من المسائل الدينيّة، فأين التأثّر في ذلك؟ ولو أدركت قريش هذا التأثّر لمحمد ﷺ بالتوراة ما كانت تسأل أهل الكتاب «لم يبعث الله في قريش رسولًا قبل محمّد ﷺ فلم تكن ترثُ كتابًا نبويًّا، ولا صلة لهم برسول، ولما وجدت قريش أنّ محمّدًا رجلٌ قويّ الحجة مُفْعم البيان؛ لجأت إلى يهود المدينة تسألهم في شأنه لاعتقادهم أنّ اليهود أهل التوراة لديهم من المعارف الدينيّة قدرٌ كبير، ولم تكن في لجوئها إلى اليهود طالبة هدى، وإنّما لجؤوا إليهم عساهم يلقّنوهم من المعلومات ما يحرجون به محمدًا ﷺ»[1].

والردّ على المستشرقين يكون مدعمًا بتفكير نقديّ على درجة من الوعي في دراسة الاتّجاه الفكريّ الاستشراقي، وذلك لتقييم منطقي، وتكوين بحثٍ استنتاجي يكوّن آراءه النقديّة بعد تحليل يتيح للناقد فرصة الحكم «التّفكير النقدي هو التقييم الواعي، والمدروس للأفكار، والمعلومات من أجل الحكم على جدارتها، أو قيمتها، ويعتبر من أرقى أنواع التفكير، يستخدم للدلالة على التفكير المنطقي الهادف المتضمّن في حلّ المشكلات، وتكوين الآراء والاستنتاجات»[2]

ومِن مظاهر هذا التفكير النّقدي ردّ العلماء المسلمين على ادّعاءات المستشرقين من خلال تفسير مميزات القرآن الكريم، التي تجعله متفرّدًا معجزًا يسمو برسالته «القرآن لم يقف عند حدود ما ذكرته التوراة في مواضيع التشابه بينهما، بل عرض الوقائع عرضًا يختلف عن عرض التوراة لها، وأضاف جديدًا لم تعرفه التوراة في المواضيع المشتركة بينهما، وصحّح أخطاء خطيرة وردت في التوراة في مواضيع متعدّدة، وانفرد بذكر مادة خاصة به، ليس لها مصدر سواه»[3]

---

(١) عبد العظيم المطعني، الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، ص٥٣٢.
(٢) حسني عبد الرحمن الشيمي، المعلومات والتفكير النقدي، ص٢٨.
(٣) الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، ص٥٤.

ادّعى المستشرقون أنّ القرآن الكريم تعرض للتحريف، ولم يقدموا في هذا الادّعاء أي أدلة حقيقية، وبراهينهم اعتمدت على الزّعم حتّى يردّوا على المسلمين، الذين تحدثوا عن تحريف الكتب السماوية السابقة.

«حاول جولدزيهر (Goldziher) ونولدكه (Theodor Nöldeke)[1] الادّعاء بأنّ القرآن حرّف بعد وفاة محمد ﷺ فيدعون أنّ اسم الرسول ﷺ فثم أو فثامة، ثمّ أبدل وصار محمدًا، وذهب البعض إلى البحث عن حروف أوائل بعض السور، وقال نولدكه إنّها اختصارات لأسماء مالكي النّسخ التي استخدمها زيد بن ثابت لجمع القرآن في مصحف واحد»[2]

استعانة مطبّقاني بالاستقراء في نقده للاستشراق الديني للتمكين من طبعه المنهج الاستشراقي، وصورته في أيّ مجال أقبل عليه؛ لأنّ تناولاته للإسلام تعكس اتجاهه الفكري، لذلك الاستقراء استدلال يتعلّق بقضية فرعية تحيل إلى قضية الكبرى «الاستقراء هو استدلال بصدد معين من القضايا التي تتعلق بواقعة محدّدة من القضايا الجزئيّة ينتهي إلى قضية كبرى كليّة تتعلق بكلّ الوقائع»[3]

النّاقد يتّفق مع غيره من النقاد في تفعيل الجهود لنقد الاستشراق الدينيّ، وذلك لما لمسوه من عناية استشراقيّة مستفيضة للإسلام، فانكبّوا عليه منذ الدّراسات الأولى له، وانشغلوا بالقرآن الكريم، وكثّفوا الأبحاث عنه «بدأ الاستشراق بالعلوم الشرعيّة،

(١) تيودور نولدكه Theodor Noldeke (١٨٣٦ـ ١٩٣٠) ولد في هابورج، تعلّم اللغات السامية والفارسية، والتركية والسنسكريتية، نال الدكتوراه عام ١٨٥٦، كما نال جائزة مجمع الكتابات والآداب في باريس على رسالته أصل وتركيب سور القرآن. من آثاره: فكرة عامة عن حياة محمد، تاريخ النص القرآني، تراجم المسلمين، نجيب العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص ٣٧٩.

(٢) عبد الرحمن عميرة، الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وظلال المستشرقين، دار الجيل بيروت، لبنان، ط١، ص١٠٢.

(٣) إبراهيم مصطفى ابراهيم، منطق الاستقراء الحديث، ص٢٨.

التي تعدّ أساسًا لدراسة الإسلام والحضارة الإسلاميّة، فقد بدأ المستشرقون في إصدار ترجمات لمعاني القرآن الكريم، ولم يكتفِ المترجمون بترجمة النّص القرآني، بل أضافوا أيضًا مقدّمات وفصولًا تحدثوا فيها عن القرآن الكريم، وتتابعت فيها أعمالهم، فضلًا عن دراسات وأبحاث لم تزلْ تصدر بزخم كثيف في السنوات الأخيرة»[1].

هذا الإقبال اللافت أعان النقادَ على استنباط المنهج الاستشراقي المعتمد، لتتوضح لديهم الرؤية الاستشراقية أكثر فأكثر، ويبنى على أساس هذه الرؤية صرحُ التواصل الذي يتشكل من خلال ردود فعل النقاد المسلمين الملمّين بالتيار الاستشراقي.

والمتوصّل إليه لدى بعض الباحثين أنّ المستشرقين عاملوا القرآن الكريم معاملة النصوص التاريخية، التي ترتبط بإطارٍ زماني، وبشروط تاريخية؛ طعنًا في أحكامه وأزليّته «هذه القراءة تعمل على التّعاطي مع القرآن باعتباره نصًّا تاريخيًّا محكومًا بشروط تاريخية وظرفية يزول بزوالها، وهذه الآفة إزالة مطلقة أحكام القرآن»[2].

اهتمّ المستشرقون بدراسة القرآن الكريم من مزاعم غربيّة، وعقليّة، استعماريّة، ترى في الإسلام الشرق العدّو، فكانت دعائمهم في ذلك الفرضيّات الشكيّة، التي تجنح إلى الحجج الضعيفة والآراء الشاذّة «كما أنّ أصلح المناهج عندهم تلك التي تروم تفكيكه وتفتيته، والانطلاق من الفرضيات الشكيّة والعناديّة، وتلك التي تستند إلى أخفّ الحجج، وأبعدها، وأكثرها شدودًا، وأجمع أكثر الدّارسين والباحثين أنّ أبرز سمات هذا المنهج، الذي درسوا الإسلام، والقرآن على أساسه يحلّل الإسلام، ويدرسه بعقليّة أوروبيّة معتمدين على القيّم والمقاييس الغربيّة المستمدة من الفهم القاصر والمغلوط الذي يجهل حقيقة الإسلام»[3].

---

(١) أنور محمود زناتي، زيارة جديدة للاستشراق، مع دراسات للرؤية الإستشراقية المنصفة للرسول محمد ﷺ، مكتبة الأنجلو مصرية، ط١، ٢٠٠٦، القاهرة، ص١٤٣.

(٢) إدريس مقبول، الدراسات الاستشراقية للقرآن، ص١٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٤.

ومن أهمّ مناهجهم الإسقاط، ويعني إنزال ما يتعلّق بفكرهم، ومجالات حياتهم، وضروب اتّجاهاتهم على غيرهم لأجل التوصّل إلى حكم يكون مبنيًّا على معطيات مغايرة، وظروف مخالفة، بحيث وصف الإسلام بما وصف به التّبشير، وما عرف عن سطوة الكنيسة «الإسقاط هو العمليّة النفسيّة التي نخلع بها تصوّراتنا، ورغائبنا، وعواطفنا على الآخرين، وهذا ما ينطبق على الكنيسة، والاستشراق، والتبشير، إنّ كل الأكاذيب والشبهات والتشويه والدّس الخبيث والافتراءات، التي وجّهت إلى عقيدتنا وتاريخنا وأعلامنا؛ فقد حاولوا وصمَ الإسلام بها كذبًا وإفكًا، وهو من قبيل الإسقاط المدروس الواعي، الذي يكذبُ وهو يعلم أنّه يكذب»[(١)]

وفي إسقاطهم يتعمّدون نفث سمومهم، ولكنّهم يحترسون في ذلك، بحيث يدسّونها في ثنايا كتاباتهم بمقدار كسب الثقة الملتقي ما يشكّل خطرًا يفوق ما يجهر به أهل العداء، فمعرفة منهجهم يخفّف حدّة تأثّر سمومهم.

«وكثيرٌ من هؤلاء المستشرقين يدسّون في كتاباتهم مقدارًا خاصًّا من السمّ، ويحترسون في ذلك، فلا يزيد على النّسبة المعيّنة لديهم حتّى لا يستوحش القارئ، ولا يثير ذلك فيه الحذر، ولا يضعف ثقته بنزاهة المؤلف، إنّ كتابات هؤلاء أشدّ خطرًا على القارئ من كتابات المؤلفين الذين يكاشفون العداء، ويشحنون كتبهم بالكذب والافتراء»[(٢)]

ومِن ذلك يورد مطبّقاني فكرة لويس حول نصر المسلمين في غزوة بدر مشيرًا إلى احتفال القرآن الكريم بنصرهم، وبما غنموه؛ تلميحًا منه بتشجيع لهم على الغنائم والنهب، بدلًا من الدفاع عن الحقّ ونشر الإسلام «أمّا قول لويس إنّ القرآن الكريم احتفل بانتصار المسلمين في بدر، وكأنّ القرآن الكريم في رأي لويس جاء لتأييد المسلمين، وبخاصّة أنّهم

---

(١) شوقي أبو خليل الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٩٥، بيروت، لبنان، ص١٥.

(٢) أبو الحسن علي الحسني الندوي، الإسلاميات من كتاب المستشرقين والباحثين المسلمين، ص١٧.

غنموا الغنائم والأسلاب ليلمّح أنّ القرآن يشجّع حصول المسلمين على الغنائم، وعلى النّهب»[1].

وفي ذلك تقليل من شأن أحكام الآيات القرآنيّة، والتي يزعم المستشرقون أنّ نزولها ارتبط بأشخاصٍ وأحداثَ لا تصلح إلّا لهم، وسمّى بعض الباحثين هذا بمنهج النسبيّة «يذهب المستشرقون إلى اعتماد منهج النسبيّة في التعاطي مع آيات القرآن الكريم، وبخاصة آيات الأحكام التي يقلّلون من قيمتها؛ لأنّ الآياتِ نزلت مرتبطةً بأشخاصٍ ووقائعَ فهي خاصّة بهم، ولا تصلح أن تتعداهم إلى بعضهم»[2].

وفي ذلك رغبةٌ إلى تحليل كلّ ما يتعلّق بالشرق وفق اعتبارات أيديولوجيّة لمتطلبات اقتصاديّة، وسياسيّة، وعقائديّة، فتخصّصه وتدرسه دراسة تلبي مآربها، وتؤكّد مزاعمها، وتسمى هذه النزعة الاستشراقية بالنزعة التحليليّة «ظهرت في فلسفة الاستشراق نزعة مختلفة منها نزعة تحليلية، وتتجلّى في رغبة الاستشراق إلى إعادة تحليل الخيرات الكثيرة عن الشرق، وتفسيرها وفق التّغيرات الأيديولوجية التي طرأت على أوروبا، تهدف إلى احتلاله وفق الاعتبارات الاقتصاديّة والسياسيّة، والعقائديّة، التي تزعمها القوى الإمبريالية، التي تعتمد أصلًا على معرفة كاملة عن هذا العالم المقصود إخضاعه واحتلاله، فكان لا بدّ من تحليله تحليلًا يرضي أصحابها، ونقده نقدًا يبرز مزاعمها»[3].

ومن مغالط هذه النّزعة التحليلية التي تهمل أصول البحث العلمي، وتحلّل تراث الشرق وفق ما تستهويه انتماءاتها العقديّة، وتياراتها الفكريّة، والمستشرقون اليهود ينادون بتأثر الإسلام باليهوديّة، والمستشرقون النصارى يجتهدون في إثبات صور مسيحية فيه «منهج الأخذ بالنزعة التأثيريّة، وهي نزعة التأثر والتأثير، يأخذ بها الكثير من المستشرقين

(١)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص١٤٢.
(٢) إدريس مقبول، الدراسات الاستشراقية للقرآن، ص١٣.
(٣) يحي مراد، ردود عل شبهات المستشرقين، ص ١٩٨.

الذين اعتادوا ردّ كلّ عناصر الإسلام إلى اليهوديّة والنصرانيّة، فالمستشرقون اليهود أمثال Geiger جايجر[1] وجولد زهير وبرنارد لويس مالوا إلى إبراز دعوة تأثير الإسلام باليهوديّة، والمستشرقون النصارى مالوا إلى إظهار عناصر مسيحية في الإسلام»[2].

ومِن المستشرقين مَن تصيّد بعض النصوص القرآن الكريم حتى يثبت الشادّ من أفكاره ويتحايل على الحقيقة فويلش [3] A.T. WELSH يتّخذ من سورة الفرقان حجّة ليؤكّد دعوته المزعومة القاضية بانتحال القرآن من كتب اليهود والنصارى «يرى ويلش أنّ القرآن لم ينكر أنّ قومًا آخرين قد أعانوا محمدًا على كتابة القرآن، وأنّ القرآن من أساطير الأولين طلب محمدًا ﷺ كتابتها أو استنساخها، فكانت تملى عليه أوّل النهار وآخره»[4] مستندًا إلى قوله تعالى ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ إِفۡكٌ ٱفۡتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيۡهِ قَوۡمٌ ءَاخَرُونَۖ فَقَدۡ جَآءُو ظُلۡمٗا وَزُورٗا ﴿٤﴾ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ﴾[5].

وهكذا تعامل هؤلاء المستشرقون مع نصوص القرآن الكريم من وجهة نظرهم الخاصة وغالوا في اعتبارها غير صالحة للأحكام الفقهيّة والتشريعيّة؛ لأنّها تجيب على حاجة المسلمين الذين اضطرّوا إلى اللجوء إلى مصادر أخرى «عمدوا إلى تضعيف النصوص القرآنيّة، وحاولوا بشتى الطّرق توهينها، بحيث تفقد صلاحيتها لتكوين مجموعة قانونيّة، تستقي منها الأحكام العامة والتفصيليّة، فلا يعتبر القرآن الكريم في

(١) جايجر، ب.Geigerb (١٨٨١_ ١٩٦٤) آثاره في المجلة النمسوية للدراسات الشرقية، معلقة طرفة(١٩٠٦)، فارس (١٩١٥)، اللغة الهندية الإيرانية. يحي مراد، معجم أسماء المستشرقين، ص ٣٨٦.

(٢) شوقي أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، ص ١٦٠.

(٣) لم أجد ترجمة له في كل الكتب المعنية بتراجم المستشرقين.

(٤) محمد محمد أبو ليلة، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، دراسة نقدية تحليلية، دار النشر للجامعات، ط١، ٢٠٠٢ ١٤٢٣، القاهرة، مصر، ص١٠٤.

(٥) سورة الفرقان، الآيتان، ٤، ٥.

نظر المغرضين من المستشرقين مجموعة تشريعيّة متكاملة فهو لا يجيب على التساؤلات، والاحتياجات التشريعيّة، والفقهيّة، الأمر الذي اضطر المسلمين تكملته من مصادر أخرى»(1).

ومِن هذه المعاملة يحكم على هذه الدّراسات على أنّها لم تضفْ شيئًا جديدًا للتيار الاستشراقي، بل ردّدت صداه، ولم تسعَ إلى تغيير منهجها، حتى تسمو بطرحها «ولا تعتبر هذه الدّراسات إلاّ ترديدًا لأقوال أسلاف الاستشراق دون مراعاة التطورات الاجتماعيّة، والثقافيّة في العالم، ممّا يؤكّد أنّ أخطاء الاستشراق لم يوجّهوها أنظارهم إلى الاكتشافات الحديثة في العلوم الأخرى التي كان بوسعها أن تساعدهم في تحليل المجتمع الإسلاميَ»(2).

ما يؤكّد تراث الفكر الاستشراقي لمنهج الدراسات الإسلاميّة اعتماد المستشرقين على مصادر خاصّة توجّههم لتحقيق أهداف الاستشراق وغاياته، وأهمها دائرة المعارف الإسلاميّة .

«اختير لويس عضوًا محرّرًا في الطبعة الثانية من The Encyclopedia of Islam الموسوعة التي صدر منها حتى الآن سبعة مجلدات، وقد شارك لويس بنفسه في كتابة العديد من الموادّ في هذه الدائرة، كما أنّ نفوده في اختيار كتاب الدائرة لاشكّ يؤثّر في الوجهة العلميّة لها»(3)

وتناولت هذه الموسوعة بقلم المستشرقين القرآنَ بلغاتٍ شتى، وأشرف عليها ألمع روّاد الاستشراق، ووزّعت على مختلف البلدان «تعدّ الموسوعة البريطانيّة أشهر الموسوعات،

(1) المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص٥٩.
(2) يحي مراد، ردود على شبهات المستشرقين، ص١٩٩.
(3)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص١٠٧.

قد خلت من مادّة مستقلّة عن القرآن في طبعاتها القديمة حتى طبعة ١٩٢٩، أفردت له مادة مستقلة، أمّا طبعة ١٩٧٤ كتبت مادته باللغة الإنجليزية»[١].

لم يجِد الباحثون اختلافًا بين طرحها وغيرها من كتب المستشرقين المتعصبين، الذين لا يأبهون بالمناهج العلميّة في دراسة الآخر، فيحيكون ما يتصوّرون لمهاجمة الإسلام، كدائرة المعارف السوفيتيّة «في دائرة المعارف السوفييتيّة القرآن الكتاب المقدّس الأساسي للمسلمين مجموعة من الموادّ المذهبيّة، والأسطوريّة، والقانونيّة، وقد وضعَ وشُرع خلال حكم ثالث الخلفاء عثمان، ثمّ أدخلت عليه فيما بعد حتى بداية القرن الثامن وفق ما بلغنا من المعلومات بعضُ التغيرات»[٢].

وعلى الرَغم من السّموم التي دسّت فيها إلّا أنّها اعتمدت مصدرًا لدى المسلمين، وهي قد كتبت بأقلام أعداء الإسلام، وترجمت إلى لغات عدّة، وداهمت المجتمع الإسلامي تقدّم له المفاهيم الإسلاميّة وفق قالبها الغربي التبشيريّ، وهذا السبب يحفّز نشاط نقد الخطاب الاستشراقي بمواجهة المسلمين لكتابات المستشرقين، ودعاة التغريب، وأنصار الاستعمار «إنّ من أخطر ما يواجه المثقفين المسلمين اليوم أنّهم يجدون بين أيديهم موسوعات، ومؤلفات تقدّم لهم الفكر الإسلامي من وجهة نظر غربيّة نصرانيّة، تختلف اختلافًا أساسيًّا عن مفهوم الإسلام الأصيل، كتبت لتغريب الفكر الإسلامي، وتزييف مفاهيمه، وإثارة الشّبهات حول حقائقه، وغلبت عليها أهداف مضمرة وراء العرض، الذي يحمل طابعًا علميًّا زائفًا»[٣].

---

(١) محمد سعيد بن السيد جمال الدين، التشبيهات المزعومة حول القرآن الكريم، في دائرة المعارف الإسلامية، البريطانية، جامعة عين شمس، القاهرة، مصر، د.ط، د. ت، ص٥١١.

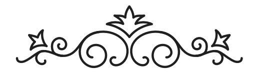
(٢) عبد الرحمن عميرة، الإسلام والمسلمين بين أحقاب التبشير وظلال المستشرقين، ص١٢٧.

(٣) أنور جندي، سموم الاستشراق والمستشرقين، في العلوم الإسلامية، مكتبة التراث الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع ، د.ت، د. ط، القاهرة، مصر، ص١٧.

يصل بعض الباحثين إلى أنّ مناهج المستشرقين في دراسة القرآن الكريم يغلب عليها التعصّب والرضوخ لأهداف سياسيّة، ودسائس تبشيريّة، ولا سيما الصنف الأكاديميّ منه «يبدو من دراسته مناهج المستشرقين في القرآن الكريم الصّنف الأكاديميّ، الذي درس الاستشراق دراسة منهجيّة في الجامعات، ومراكز علميّة، وهؤلاء يغلب عليهم التعصّب، ولهم أهداف مسطرة من قبل الحكومات، والحركات التبشيريّة المتعدّدة»(١)

هذه الدّراسات التي طغتْ عليها الأحقادُ والضغائن خلّفت صدى لا يزال وقْعُه يرنّ في الأوساط السياسيّة الغربيّة، التي جعلت منه أساسًا في تعاملاتها مع الشرق «صدى الخطاب الاستشراقي قد خلّف وقعًا هائلًا في الفكر الأوروبيّ بكونه تجسيدًا سلبيًّا للجهل بالإسلام أو المعرفة السطحيّة به ما ساهم في توليد الإسلام فوبيا، وكان له أيّما أثر في رسم سياسات الدول الغربيّة اتّجاه المسلمين»(٢).

لقد غلب على المستشرقين في دراسة القرآن الكريم التشكيكُ في المسلّمات الدينيّة للمسلمين والتناقض في الطرح، فيثبتون أمرًا لأغراض معيّنة، وينفونه للأغراض أخرى، يعملون على تأكيد انتحال آياته من الكتب السماوية السابقة، وعدم الاعتراف بإعجازه، وهم في ذلك يتبعون الأهواء لا العلميّة، التي لا تتبنى الأحكام، حتى تخضعها للتحليل، والتفصيل، والتفسير العلميّ.



(١) عبد القهار العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية، ص٥٧.
(٢) عبد الرحمن خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها في الصراع الحضاري، ص١٨٢.

المبحثُ الثاني

نقدُ الموقف الاستشراقي من الحديث النبوي

اختار مطبّقاني طرحَ برنارد لويس لمناقشته، ومتابعة الدراسات الاستشراقية للإسلام، ومدى استمرارية المنهج الاستشراقي فيها، ومن خلال ذلك عارض من نادى بأفول الاستشراق واندثاره، وتقصى في هذا الطرح طبيعة اهتمامات الاستشراقِ المعاصر للقرآن الكريم، والذي ورث عمّن سبقه الاتجاه والفكر.

وعلى الرّغم من اختلاف الجامعات، وكثرة دراساتها الأكاديمية فيه؛ إلّا أنّه حُبس لدى بعض المستشرقين في أطرٍ تقليدية كجولدزيهر، وأضرابه، فأضحت سننًا علميّة لديهم لا ينتهكها إلّا مَن خرج عن المألوف في نظرهم، وأنصف في نظر المفكرين المسلمين.

انتقل الناقدُ من كشف آراء برنارد لويس حول القرآن الكريم إلى رؤيته الفكريّة حول الحديث الشريف، معتمدًا على الاستقراء في مهمّته النقديّة، التي يصبو من خلالها إلى الخطوط المحوريّة لمنهج الاستشراق المعاصر؛ لأنّ ذلك يكلّفه الانتقال من عناصر جزئيّة لتتضح له ملامح القضيّة الجوهرية «كان أرسطو يقصدُ بالاستقراء إقامةَ البرهان على قضية كلّية بالاستناد إلى أمثلة جزئية تؤيّد صدقها، كما يعني به الانتقال من الحالات الفرديّة إلى القضية الكليّة»[1].

مِن القضايا الجزئيّة في نقده للاستشراق الديني أثار موضوع دراسة المستشرقين للحديث الشّريف الذي حملوا عليه حملة مغرضة لإدراكهم بقيمته في حياة المسلمين، الذين استمدّوا منه الأحكام المتعلقة بممارسة العبادات والمعاملات، التي تمّت بصلةٍ إلى حياتهم، ومجالاتها المتنوعة «ولا شكّ أنّ حملتهم على الحديث التي شملت جوانبَ عديدة

(١) إبراهيم مصطفى إبراهيم، منطق الاستقراء، ص٢٨.

منه، جاءت نتيجة أهميّته في حياة المسلمين، حيث إنّه كان- ولا يزال- يشكّل التطبيق العملي للإسلام على يد رسول اللهﷺ فدانَ المسلمون لأحكامه المتعلّقة بجميع أمور حياتهم في العقائد والعبادات والمعاملات، والأحوال الشخصية والاجتماعية، والآداب، وكلّ ما يتعلّق بمظاهر حياتهم»[١].

وفي هذه الجملة جرتْ أقلام المستشرقين، وتكثّفت بحوثهم حوله، فصنّفوا فيه الأعمال والدّراسات، وأضخمها المعجمُ المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، وفيه فهرسة لعظيم كتب السّنة وذلك لحاجتهم إليها في اطّلاعهم على أهمّ مصادر الإسلام، واستثمارهم لهذه الفهرسة في تسهيل مهامّهم، وفي هذا العمل الضّخم وقعوا في أخطاء اعترفوا ببعضها، وأهملوا بعضها الآخر، وكلّفهم ذلك زمنًا طويلًا «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ذلك العمل الذي توفر عليه الاتّحاد الأكاديمي الأممي، وأنفق عليه وأمدّه بالمتخصّصين في المجال العلميّ والمجال الفنّي، من كبار المستشرقين الذين اتّصل عملهم نيّفًا وثلاثين سنة، فقد ظهر المجلّد الأوّل عام ١٩٣٦م والمجلّد السابع والأخير عام ١٩٦٩م»[٢].

والمعجمُ المفهرس لألفاظِ الحديث النبويّ الشّريف يعدّ من أهمّ أعمال المستشرقين كدائرة المعارف الإسلامية، واستدركت بعضَ الأخطاء التي وقع فيها هؤلاء وتصويبات، وإضافات «هذا المعجم الذي يعدّ قمّة من قمم أعمالهم، والذي فهرس لأمّهات كتب السّنة النبوية كموطأ مالك، ومسند أحمد، ومسند الدّارمي، لم يسلم مِن الأخطاء التي اعترفوا ببعضها، واستدركوها على المجلّدات في صورةِ إضافاتٍ وتصويبات، وقاموا

(١) محمّد بهاء الدّين، المستشرقون والحديث النبوي، دار النفائس، ط١، ١٩٩٩، عمّان، الأردن، ص ٠٧.

(٢) سعد المرصفي، أضواء على أخطاء المستشرقين في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط١، ١٩٨٨، ص ٠٩.

بذلك لحاجتهم الماسّة إلى تلك الفهرسة في دراساتهم الاستشراقية، ولم يقصدوا لتصنيفه أنْ يقدّموا خدمة للمسلمين»[١].

نشّطت هذه الأعمال نقدَ الخطاب الاستشراقي، عندما اهتمّ النّقاد المسلمون بها، فردّوا عليها وبيّنوا مزالقها، وصحّحوا أخطاءها، واهتمّوا بتصويبها إنصافًا للعلم، ودفاعًا عن الإسلام «قد اطّلعت على هذا المعجم فهالتني أخطاؤهم العديدة الجمّة المتنوّعة، فاستدركت وصوّبت، وعكفتُ على ذلك طيلة سبعِ سنين من الدّأب والمثابرة فهالتني تلك الأخطاء الجسيمة الجمّة المتنوّعة التي وقعوا فيها، وإحقاقًا للحقّ، ووضعًا للأمور في نصابها، وتيسيرًا على الباحثين؛ قمت بتصنيف نماذج من هذه الأخطاء»[٢].

وهو كذلك بالنّسبة لنقد مازن مطبّقاني الذي نشّطته مواقف برنارد لويس، والتي ميّزتها وحدة الصورة، والاتّجاه التقليدي في كلّ مِن القرآن الكريم والحديث الشريف، وتركيز النّاقد على ذلك يعود إلى إدراكه أنّ الرؤية الاستشرافية للإسلام تنبعث منها مواقف المستشرقين في المجالات المتعدّدة «يتّضح لنا أنّ موقف لويس من القرآن الكريم، والحديث الشريف بعيدٌ جدًّا عن الموضوعية والنّزاهة والحياد، بل إنّه يشكّك في الوحي الإلهي، ثمّ في الحديث الشّريف، ولذلك كان هذا الجزءُ في بيان موقف لويس؛ لأنّ القرآن الكريم والحديث الشّريف يمثلان نقطة انطلاق المستشرق في بحوثه، والتي على أساسها يكون موقفه من المجالات الأخرى»[٣].

ومواقف المستشرقين عن الإسلام هي التي تنقلُ صورة الشّرق إلى الغرب، وتقدّم مميّزات المجتمع الشّرقي، وسمات المسلمين العقليّة، وأعرافهم الاجتماعية، وعلاقتهم بالإسلام، ومدى تشبّثهم به «المستشرقون هم الّذين صوّروا الشّرق أمام الغرب، هم

(١) المرجع نفسه، ص ١٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٦٥.
(٣) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ١٦٨.

الّذين قالوا من هم المسلمون، ما هي خصائصهم العقليّة، ما هي ثقافتهم، ما هي أعرافهم، وتقاليدهم، إلى أيّ شيء يدفعهم الإسلام، وكم يؤثّر فيهم، في الوقت الذي توضع فيه الخطط العسكرية والاقتصادية»[١].

سجّل النّقاد تنوعًا في أخطاء المستشرقين، وهم يدرسون الحديث النبويّ الشّريف، وعدّدها بعضهم، وقسّمها إلى أصناف، منها ما يتعلّق بالتحريف في العبارة، ومنها ما يتمثّل في تزوير المصادر «النّوع الأوّل التحريف بالعبارة، وذلك كثيرٌ يفوق الحصر، مثل: عرضت عليّ أمّتي بأعمالها؛ حسنها وسيّئها، مشار إلى ورودها في مسلم فقط وهو خطأ، والصّواب أنّها عرضت عليّ أعمال أمّتي؛ حسنها وسيّئها، والخطأ في العزو، والخطأ في الإشارة إلى الكتب»[٢].

ذكر الأخطاء وتصحيحُها من قِبَل المفكّرين المسلمين من أهمّ سمات نقد الخطاب الاستشراقي، ومطبّقاني حدّد أخطاء لويس العلميّة والمنهجية في تناوله دراسة الحديث الشريف وأشهرها إخفاقُه في تحديد معنى السّنة كأغلب المستشرقين، وهذا الإخفاق يعود إلى أسباب منها جهلُ المطلوب، وعدم إدراك قيمته التي تدعو الباحث فيها إلى الاهتمام بالموضوعيّة وطرق البحث العلميّة، وتضليلهم سبلَها بأخذ العلم عن غير أهله وغيرِ مصادره، بعدما قصدوا البحث في غير لغتهم وغير ثقافتهم «إنّ منهم رجالًا أحرار الفكر، لا يقصدون إلى التعصّب، ولا يميلون مع الهوى، ولكنّهم أخذوا العلم عن غير أهله، وأخذوه من الكتب، وهم يبحثون في لغة غير لغتهم، وفي علوم لم تمتزجْ بأرواحهم، وعلى أسس غير ثابتة وضعها متقدّمون»[٣].

---

(١) أكرم ضياء العمري، موقف الاستشراق من السّنة والسيرة النبوية، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، كلية الدّعوة، د.ط، د.ت ص ٥٦.

(٢) سعد المرصفي، أضواء على أخطاء المستشرقين في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ص ٠٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٥.

وقد يكون هذا الإخفاق مغالطةً تنمّ عن تجاهل الأمر، وتعمّد الخطأ أحيانًا أخرى، تحقيقًا لمآربَ خاصّة كالخضوع للتعصّب، والطّعن في الآخر، والانقياد للأحكام المسبّقة الجاهزة «وقد تكون المغالطةُ ناشئة عن تجاهل المطلوب، ومِن تجاهل المطلوب هروبُ المغالط من إقامة الحجة على المدّعي إلى الطّعن في شخص خصمِه، وهذا في حقيقته هروبٌ من منهج الحجّة، وقد تكون المغالطة ناشئةً من التّعميم الفاسد كتعميم الأحكام»[١].

يكشف مطبّقاني إحدى صور هذه المغالطات المتمثلة في مفهوم السّنة لدى برنارد لويس، والتي لا تختلف صورتها في الإسلام عن صورتها في الجاهلية، تحكمها معًا العادات والتقاليد «يذكر لويس أنّ معنى السّنة في بلاد العرب القديمة طريقة الإسلام، وعادة القبيلة، وهو تعريفٌ اقتبسه من المستشرق جولدزيهر، وأوّل الأخطاء المنهجية أنّهما خلطَا بين مفهوم السّنة عند الجاهليين ومفهومها في الإسلام»[٢].

والخطأ هنا بيّن، فشتّان بين عنصرين متباينين عقديًّا، وفكريًّا، واجتماعيًّا، وبذلك يكون تعميم مفهوم السّنة مغالطة أو تجاهلًا يتعمّده المستشرق، فيبتعد الحكم بذلك عن الحقيقة لأنّه جمع مسألة السّنة في الجاهلية بمسألة السّنة في الإسلام «ومن التعميم الفاسد جمع عدّة مسائل في مسألة واحدة، والحكمُ عليها فيلتبس التعميم، حينما تكثر المسائل المشاركة في الحكم وتقلّ المسائل المخالفة للحكم»[٣].

يستفتحُ النّاقد نقده لموقف المستشرق من الحديث الشّريف بتعريف هذا الأخير للسّنة، الذي اقتبسه ممّن سبقه دون أن يراجع حكمَه، سلّم به، تأكيدًا على ملامح المنهج الاستشراقي المعتمد، والذي ما فتئ يتوارث محافظًا على أسلوبه، مركّزًا على أهدافه،

(١) عبد الرحمان حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، ص ٣٠٩.
(٢) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ١٥٣.
(٣) عبد الرحمان حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص ٣١٢.

التي لم تتوان في طعن السّنة لأنّها من المقوّمات والرّكائز التي يلجأ إليها المسلمون، طعنًا في الإسلام «لقد تأكّد عند المستشرقين والمبشّرين أنّ السّنة هي المصدر الثّاني للشريعة الإسلاميّة، وأنّه لا يمكن الوصول إلى الأهداف الذّميمة التي قصدوها إلاّ إذا هدم هذا المصدر؛ لأنّ أيّ طعن في سنّة الرسول ﷺ طعنٌ في الإسلام رأسًا، وهدم للكيان الإسلاميّ عقيدة، فكرًا وعملًا، ولذلك حاولوا قبل كلّ شيء أنْ يلقوا في الأذهان أنّ أعمال الرّسول ﷺ وتوجيهاته، وقيادته إنّما كانت صالحة لفترة الجاهلية، وتلك المرحلة قد انتهت وأتمّت غرضها»[١].

النّاقد في ردّه على برنارد لويس لم يكتف برأيه، بل ثمّنه آراء غيره من الباحثين والمفكّرين فأثار القضية اللّغويّة للسنّة «وقد بحث امتياز أحمد في معنى كلمة سنّة وتطوّرها اللغويّ، وبيّن أنّها تحملُ معنيين هما: الجدّة والاستمراريّة، وخلص إلى أنّ الرّسول ﷺ كان نموذجًا يحتذى به، وأفعالُه وقوانينُه وعاداته تتضمّن قيمة أخلاقية»[٢]. وأدرج ما ذهب إليه أحد نقّاد الخطاب الاستشراقي ساسي سالم الحاج الذي اتّفق معه في الحكم على مفهوم المستشرقين للسنّة، وفي نفس التّمثيل «قصد جولدزيهر أنّ السّنة عبارة معدّلة من الآراء العربية القديمة، هو إبقاء على تراثِ وعادات الجاهليين، بل واستقى معلوماته ومعارفه منها، ومن المصادر الخارجيّة المتعدّدة، والإسلام أبقى على العديدِ من أعراف وعادات العرب الصالحة، وألغى الفاسدة منها، جولدزيهر أراد أن يقيسَ اتّباع المسلمين للسّنة كاتباع الجاهليين لسنن أسلافهم، فكأنّه أراد التّشديد على أنّ الطّبيعة العربية في اتباع سننِ وطرق وعادات الأسلاف لم تتغيّر في العصر الإسلامي، ولكنّه نوع من طبائع النّفوس العربية جبلت عليها»[٣].

---

(١) محمّد لقمان السّلفي، اهتمام المحدّثين بنقد الحديث سندا ومتنا، ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، دار الدّاعي للنشر والتوزيع، ط٢، جمادى الثانية ١٤٢٠ الرياض ص ٤٣٨.

(٢) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ١٥٤.

(٣) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدّراسات الإسلامية، الجزء الأوّل، دار المدار ص٤٠٧.

يشير مطبّقاني إلى أنّ أحكام لويس تفتقر إلى الجدّة والأصالة، وهي مسبوقة الذّكر سبقه فيها مستشرقون آخرون، وركّز عليها في سياق دراسة التّاريخ الإسلامي «لم يكنْ لويس مبتدعًا أصيلًا في أفكاره وآرائه حول الحديث الشريف، فقد سبقه مستشرقون آخرون»[١].

ويؤكّد هذا الحكم بعرض آراء مَن سبقه من المستشرقين، وهو الآخر يستعين بالأحكام النّقدية لغيره من الباحثين، التي تتّفق مع طرحه، من هنا تتّضح لنا صورة العملية النقدية للخطاب الاستشراقي، والتي يتعارض فيها النّاقد مع طرح هذا الخطاب ما خلا المنصف منه، فيعمد إلى تعزيز موقفه بآراء مَن يتّفق معه من النّقاد مدرجًا في الوقت نفسه آراء مَن يعارضه من المستشرقين، وكأنّه يرغب في تحقيق عدالة نقدية تتيح فرصة الإعراب عن الاختلاف الفكري الذي بدا واضحًا في تدوين الحديث الشريف بعدما شكّك فيه المستشرقون، ورأوا أنه حرّف وجمع بعد زمن بعيد من وفاة الرّسولﷺ، ودوافع التّحريف عديدة تعود إلى التّطوّرات التي شهدها المجتمع الإسلامي «يدّعي لويس أنّ جمع الحديث وتدوينه لم يحدثا إلاّ بعد عدّة أجيال من وفاة الرّسولﷺ، ويضيف لويس بأنّ ثمّة دوافع للتحريف المتعمّد، لأنّ الفترة التي تلت وفاة الرّسولﷺ شهدت تطورًا شاملًا في حياة المجتمع الإسلامي»[٢].

اهتمّ المستشرقون بالمنهج التّاريخي، ورجّحوا أنّ تدوين الحديث الشّريف يعود إلى حقب زمنيّة شهدت نشاط الفرق السياسية والمذهبيّة، وبذلك يكون مصاحبًا حركة تطوّرية نشيطة على مستوى تطوّر المسلمين «استعان جولدزيهر بمنهج النّقد التّاريخي، حيث توصّل إلى فكرة تطوّر الأسانيد والمتون في الفكر الإسلامي، ويرى أنّ وضع الحديث بدأ في جيل الصّحابة المبكّر يرى أنّ التّدوين للسنّة لم يبدأ إلّا في القرن الثاني، وأنّ

(١) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ١٥٣.
(٢) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ١٥٧.

معظم الأحاديث وضعتها الفرق السياسية الكلامية، والمذهبية في القرنين الثاني والثالث، لذلك هي تعكس تطوّر المسلمين السياسي والفكري خلال القرنين الثاني والثالث»[1].

أكّد المستشرقون على مزامنة تدوين الحديث الشريف لنشاط الحياة السياسية والعقائديّة للمسلمين حتى يجدوا منفذًا يصلون من خلاله إلى تعليل زعمهم القاضي بوضع الحديث عند تدوينه، ما يتناسب مع اتجاهات الفقهاء ومذاهبهم، وما يلبّي متطلبّات المرحلة الممتدة بين القرنين الثاني والثالث الهجريّين «شكّك المستشرقون في صحّة نسبة الأحاديث إلى الرّسولﷺ عن طريق ادّعاء الوضع فيها، وضعها المسلمون في القرنين الثاني والثالث الهجريين تلبية لمتطلّبات المرحلة، وما طرأ على ساحتهم من تطوّرات في مجال الفتح والتّوسّع، ودخول شعوب أخرى إلى الإسلام»[2].

ومِن المستشرقين مَن يرى أنّ وضع الحديث كان من مصادر خارجية، وأنّه يختلف تمامًا عن السّنة التي تقيّد بها المسلمون، ما يضعف الثقة به، لطول بعد مرحلة التّدوين عن مرحلة النّطاق «وخلاصة رأي هربلو HERBELOT [3] (١٦٢٥-١٦٩٥) جملة الأحاديث التي في الكتب السّتة مأخوذة إلى حدّ كبير من التّلمود، ويلاحظ أنّه يفرّق بين السّنة التي التزم المسلمون بتطبيق أحكامها، وبين الحديث، وهناك فجوة تاريخية بين مرحلة النّطق بالأحاديث، وتدوينها ممّا يشكّك في إمكانية الثقة بها»[4].

ضعف الثقة في صحّة الحديث النبويّ الشّريف فكرةٌ نادى بها المستشرقون، مصرّين على تجاهل قيمته التي قرنوها بزمن النّبيﷺ لأنّ أحكامه في نظرهم مؤقتة، لا تصلح

(١) أكرم ضياء العمري، موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، ص ٧١.

(٢) محمد بهاء الدّين، المستشرقون والحديث النبوي، دار النفائس، ص٥٩.

(٣) هربلو BRATHELEMY D'HERBELOT de MOLAINVILLZ مستشرق فرنسي من الرعيل الأول، تعلم في باريس اليونانية، واللاتينية والفلسفة والعبرية والسريانية والكلدانية والعربية والفارسية، وضع خطة لتصنيف مكتبة شرقية، منك تاب عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٦٠٣.

(٤) أكرم ضياء العمري، موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، ص ٧٠.

لرهانات التّطوّر «ادّعى بعض المستشرقين أنّ جانبًا من الحديث قد وضعه الفقهاء ليدعّموا مذاهبهم الفقهية، وادّعى آخرون أنّ الحديث إنّما تضمّن أحكامًا مؤقتة لعصر النبيّ ﷺ وأصبح الآن عديمَ الجدوى، وكان الهدف من هذه الدّعاوى خلخلة العقيدة في نفوس المسلمين ليتمكّن المستعمرون ورجالُ الكنيسة واليهود الذين يقفون وراء هذه الدّعاوى؛ من نشر مبادئهم في بلاد المسلمين»[١].

وهذا ما يفضح محاولاتهم المتكرّرة الفاشلة المتعرّضة لمصادر الإسلام بعد إخفاقها، وهي تشكّك في القرآن الكريم توجّهت إلى التّشكيك في السّنة النبوية الشريفة متلمّسة الوصول إلى مآربهم التي لم يصلوا إليها في دراستهم للقرآن الكريم «وسبب ذلك أنّ المستشرقين بعد محاولاتهم الفاشلة فشلًا ذريعًا للتّشكيك في القرآن الكريم من جوانبَ مختلفة، ولم يجدوا لجميع محاولاتهم أيّ أثرٍ إيجابي لدى المسلمين المتمسّكين بقرآنهم العظيم، رأى هؤلاء المستشرقون أنْ يوجّهوا محاولات التّشكيك في الأصل الثاني للإسلام الحنيف، وهو السّنة النبوية»[٢].

ومِن أشكال هذه المحاولات تركيزهم على فكرة نمو الحديث، وارتقائه من حالٍ إلى حال مسايرةً لتطورات الحياة بمناحيها المتعدّدة، طعنًا فيه، وطعنًا في القرآن الكريم «وقد كان هذا النمو في نظر لويس برنارد ضروريًّا لمواجهة الصّعوبات في السّيطرة على إمبراطورية واسعة، وحلّ المشكلات التي لم تظهر خلال حياة الرّسول ﷺ حيث نشأ في نظر لويس مبدأ عدم الاكتفاء بالقرآن»[٣]

(١) محمد بهاء الدّين، المستشرقون والحديث النبوي، دار النفائس، ص ٣٤.

(٢) فاطمة هدى نجا، نور الإسلام واباطيل الاستشراق، دار الإيمان، طرابلس، لبنان، ط١، ١٩٩٣، ١٤١٣هـ، ص ١١٩.

(٣) محمد بهاء الدّين، المستشرقون والحديث النبوي، ص١٥٥.

يتّفق عددٌ من المستشرقين في فكرةِ نمو الحديث لتدعيم زعمهم بعدم صحته، ومنهم من يرى أنّ نصيب الأسد منه موضوع مُفتعل من المسلمين الأوائل الذين عاصروا النّبيﷺ ومِن المتأخّرين منهم «يقول جولدزيهر أنّ القسم الأكبر من الحديث ليس صحيحًا ما يُقال من أنّه وثيقةٌ للإسلام في عهده الأوّل، عهد الطفولة، ولكنّه أثر من آثار جهود المسلمين في عصر النّضوج، ويقول لا نستطيع أنْ نعزو الأحاديث الموضوعة للأجيال المتأخّرة وحدها؛ بل هناك أحاديث عليها طابع القدم، وهذه إمّا قالها الرّسول، أو هي مِن عمل رجال الإسلام القدامى»[1] وعمّمت الأفكار المختلقة على أصول الدّين الإسلاميّ، حتى بدت فكرة نموّ الحديث ووضعه نظرية ينادي بها المستشرقون الذين طعنوا في الأسانيد، وذهبوا إلى عدم موضوعيّتها وصدقها «درس شاخت Joseph Schacht في مؤلفه «أصول الشريعة المحمّدية» كتابي الموطأ لمالك، والأمّ للشّافعي، ثمّ عقد نتائج دراسته على كتب الحديث والفقه الأخرى، فقال بنظرية القدف الخلفي لتفسير تطوّر الأسانيد، وتتلخّص آراؤه في زعمه في اختلاف الجزء الأكبر من الأسانيد، وأنّ الأحاديث اختلقها الفقهاءُ وأصحاب الفرق»[2].

يشير شاخت SHACHT إلى معيار صحة الأحاديث، بحيث يكذّب منها كلّ ما وردت في المصادر المتأخّرة، ولم ترد في المصادر المتقدمة، ويرى أنّ ذلك دليل على وضعها «قاعدة شاخت لمعرفة الموضوع من الأحاديث النبوية الفقهية أنّ كلّ حديث لم يردْ في مصدر متقدّم ثمّ وردَ في مصدر متأخّر يحكم بوضعه، وتحدّد فترة وضعه بين المصدر السابق الذي لم يردْ فيه الحديث، والمصدر اللاحق الذي ورد فيه، كيف يحكم على حديث بالوضع لمجرّد عدم وروده في مصدرٍ سابق، ثمّ وروده في مصدر لاحق»[3]

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٨.
(٢) أكرم ضياء العمري، موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، ص ٧٢.
(٣) محمد بهاء الدين، المستشرقون والحديث النبوي، ص ٢٣٧.

نتائج شاخت كغيرها من نتائج أضرابه المتعصّبين تبتعد عن الأسس العلمية التي تتحرّى الدّقة، وهي تتعامل مع المقدّسات تاريخيًّا لأنّها كانت مثقلة بالأحقاد، والكراهية تنقاد إلى التعصّب، وتجاري هوى أصحابها في تلفيق الأكاذيب عن المسلمين «قضى شاخت وقتًا غير قليل في دراسة الأحاديث الفقهيّة، توصل من خلالها إلى نتائج خاطئة؛ لأنّها لم تأتِ على أسس علميّة سليمة تعبّر عن عدم تجرّد مَن توصّل إليها من الأحقاد الدفينة ضدّ الإسلام، ورسوله، وشريعته، وعلمائه، وتاريخه، وهو يصوّر لنا علماء المسلمين الأوائل من المحدّثين والفقهاء كأنّهم من حزبيْن متعارضين يتنافسان بالأكاذيب للفوز بمقاعد البرلمان والحكم، كما هو الحال في المجتمعات الغربية»[1].

ومِن نتائجهم المغلوطة ضعف تمييزهم، وتصنيفهم في مواضيع الحديث الشريف، وما تعلّق منها بالفقه موضوعة القصد منها التّداول بين الناس، وما شاع في العصر الأموي تعلّق بالأخلاق، والزّهد «يرى موير[2] أنّه لا توجد مجموعة كتابيّة للسنة موثوقة قبل منتصف القرن الثاني، وجولدزيهر وشاخت يريَان أنّ الأحاديث التي كانت شائعة في العصر الأموي لم تكن تتعلَّق بالفقه؛ بل كانت تتعلّق بالأخلاق، والزّهد، والآخرة، والسياسة؛ شاخت يرى أنّ من الصعوبة أنْ يعدّ واحدًا من الأحاديث الفقهيّة صحيحًا، وأنّها وضعت للتداول بين النّاس منذ نصف القرن الثّاني، وما بعده»[3].

ويعلّل البعض عمليّة وضع الحديث لدى الرّواة المسلمين بدافع الورع والتّقوى، وهي المفارقة التي تجمع ما لا يجتمعان (التّقوى والكذب)، وذلك للطّعن في الإسلام،

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

(٢) وليم موير Muir. William (١٨١٩_ ١٩٠٥)، مستشرق اسكتلندي تعلم الحقوق في جامعتي جلاسجو وادنبرا، امتاز بمحاضراته، امتيازه بخدماته التي أدّاها للهند، من آثاره سيرة النبي والتاريخ الإسلامي، مصادر الإسلام، دولة المماليك في مصر كتب عدة مقالات عن شعراء العرب، من كتاب نجيب العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص ٥٩.

(٣) حاكم عبيسان المطيري، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، مجلس النشر العلمين لجنة التأليف والتعريب والنشر ط١، ٢٠٠٢، الكويت، ص ١١١.

وكلّ ما يمت بصلةٍ إليه «سبرنجر[١] رأى أنّ أبا هريرة يختلق الأحاديث بدافع الورع، لا بدافع الكذب، وأنّ أكثر الأحاديث التي تنسبها الروايات إليه إنّما قد نُحلت عليه في عصر متأخّر»[٢]، أو بدافع السياسة التي وجّهت الحكومة الأمويّة والمجتمع الإسلاميّ آنذاك، فوضعت أحاديث تقوّي مواقفها، وتردّ على خصومها وتسكت مناهضيها.

يحاول جولدزيهر أنْ يجعل من الحكومة في عهد بني أميّة طرفًا في عملية الوضع، فيقول: «ولم يقتصر الأمرُ على هؤلاء، فإنّ الحكومة نفسَها لم تقف ساكنة إزاء ذلك، فإذا أرادت أن تعمّم رأيًا أو تسكِت هؤلاء تذرّعت أيضًا بالحديث الموافق لوجهات نظرها، فكانت تعمل ما يعمله خصومُها فتضع الحديث، أو تدعو إلى وضعه»[٣].

الأسانيد التي تصلُ رواة الحديث بالرّسول ﷺ لا أساس لها من الصّحة لأنّ في نقده التاريخي يرى أنّ الإطار الزّمني للمتْن يسبق الإطار الزمني للسّند، ولكنّه لم يوثق تاريخيًّا حقيقة زمن المتن «أمّا بالنسبة للأسانيد الموجودة في كتب السّنة، والتي تدلّ على اتصال الإسناد إلى الرسول ﷺ، فلا قيمة لها عند شاخت، بل هو كذب محْض لأنّ الأحاديث النبوية بكاملها إن لم توجَد إلاّ في القرنين الثاني والثالث؛ فكيف يمكن أن نتصوّر وجود الأسانيد قبل وجود المتون»[٤].

---

(١) أليوس سبنجر. Sprenger (١٨١٣_ ١٨٩٣) مستشرق نمساوي الأصل تجنس بالجنسية الإنجليزية، واشتهر بكتاباته عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم، حصل على الماجستير في اللاهوت من جامعة ليدن، برسالة عنوانها(أوليات الطب العربي في عهد الخلافة)، ومن آثاره أيضًا ترجمة مروج الذهب للمسعودي، والرغم من أنّ كتابه حياة محمد أول كتاب أوربي استغل معظم المصادر العربية المتعلقة بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وعلى الرغم من أنه عاش قرابة أربعة عشر عامًا بين المسلمين في الهند، فإنّ كتابه هذا حافل بالأحكام السابقة والتصورات الزائفة، والأحكام المبالغ فيها ابتغاء المناقضة. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣١.

(٢) محمد بهاء الدين، المستشرقون والحديث النبوي، ص ١٩٧.

(٣) عجيل جاسم النشمي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص ٩٨.

(٤) محمد مصطفى الأعظمي، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المستشرق شاخت والسنة النبوية، ج١، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، تونس، ص ٨٣.

موقفُ المستشرقين المتعلّق بوضع الحديث لم يتوقف عند هذا فحسب، بل تعدّاه إلى وصفه بالتّناقض الذي نشأ من تضاربِ واختلاف مصادره وتباينها، فتارة تكون من الكتب السماوية، وتارةً أخرى تنزل إلى القصص والخرافات، وأحيانًا تخترع من المحدثين «حاولوا إقناع قرّائهم أنّ الأحاديث متناقضة، وأنّ الحديث ازدادَ مع الزّمن، وأنّ الجماعات الإسلامية وضعت أحاديث لتأييد آرائها وأفكارها، وهكذا كثرت الأحاديث الموضوعة المتناقضة أشدّ التّناقض، وقالوا إنّ بعضَ الأحاديث أخذ من الإنجيل، والتوراة، والقصص، والخرافات؛ اخترع المحدّثون بيانات مفصّلة، أو أحاديث ادّعوا أنّها من مرئيات أو مسموعات أقوال النبي – صلّى الله عليه وسلّم –، وأفعاله، وتقريراته، وأنّها وصلت إلينا شفهيًّا بأسانيد غير منقطعة، وعن طريق رواة موثوقين»[1].

هؤلاء الرّواة كانوا موضوعًا لدراسات المستشرقين الطّاعنة فيهم، المشوّهة لتاريخهم، لإثارة الشّكوك في صحّة ما يرْوونه؛ لأنّهم في نظرهم غير جديرين بإنجاز هذه المهمّة، التي تتحرّى الصّدق والأمانة «طعن المستشرقون في السّند والرّواة، واتّهموا فقهاء المسلمين بوضع الأسانيد، وكرّسوا جهودهم على بعض الأجلّة من كبار الحفّاظ، وأئمّة العدالة والضبط؛ فشوّهوا تاريخهم وألصقوا بهم ما ليس فيهم، وأظهروا لهم صورةً بشعة كاذبة كأبي هريرة، الزهري، وأبي حنيفة»[2].

نقدُ المستشرقين نال من المفهوم، والتّدوين، والسّند، وتطاول إلى المتن بحيث رأوا أنَّ الـتّطور الرّوحي للقادة كان سببًا في التّعريف بالإسلام في الأحاديث «لم يقف المستشرقون عند حدّ شبهاتهم حول المفهوم والتّدوين، وجهالاتهم حول السّند، وإنّما ساروا قُدمًا في

(١) محمد لقمان السلفي، اهتمام المحدثين بنقد الحديث سندًا ومتنًا، ص ٤٣٨، وص ٤٤٤.
(٢) عبد القاهر داوود عبد الله العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١، ١٤٢١ عمان، ١٢٢.

جهالاتهم نحو المتْن، يقول المستشرق فنسنك وينسنك ArentjanWensinck[1] لقد تطوّرت الأفكار، وكذلك العمل بعد وفاة محمّد- صلّى الله عليه وسلّم- بعدّة عقود، وهذا التّطور منح القادة الرّوحيين فرصةً لبيان روح الإسلام في الأحاديث، ومن أهمّها على الإطلاق حديث العقيدة، والشّهادة، وبني الإسلام على خمس»[2].

ومِن افتراءات المستشرقين أنّ القادة الرّوحيين اجتهدوا لتحقيق شرعية دينيّة لهم في المجتمع الإسلامي، حتّى يتقبّل طرحهم الدّيني، فوجدوا الحديث مدعّمًا لهم «يشير جولدزيهر إلى حديث الرّسول ﷺ الذي يراه قد انصبّ أساسًا على إعطاء الشرعيّة الدّينيّة لمقولة الشّافعي حول البدعة الحسنة والبدعة السّيئة، فيقول: إنّ وجود هذا التمييز يستلزم نصًّا شرعيًّا، ثمّ يورد حديثَ الرّسول المطابق لرأي الشّافعي، وكأنّ الحديث النبوي وضع أصلًا لتعزيز رأي الشّافعي حول هذه القضية حتى يجد سندًا دينيًّا يبرر مشروعيته»[3].

هذه الشرعيّة الدينيّة التي عملوا لتحقيقها، هي التي جنتْ على الإسناد- في نظر المستشرقين- بعدما انهار، ولم تكتمل صورته، وزعمهم هذا مفتعَل لا إسناد لهم فيه «ومع أنّ المستشرقين ليس لهم إسنادٌ فيما يعتقدون، أو يبتغون؛ فإنّهم يضيفون إلى جهالاتهم السابقة مُفتريات حول الإسناد الذي لم يعرف شكله الأكمل عند البخاري الذي بدأ يفقد مكانته، وأنّه أوّل مَن بدأ معه انهيار الإسناد»[4].

---

(١) فنسنك ونسنك Jan Wensick (١٨٨٢-١٩٣٩) مستشرق هولندي، أتقن اللغات السامية، وتخصص في أديان الشرق، انتدب أستاذًا للعبرية في جامعة لندن ١٩٠٧، عني بالحديث، وسعى إلى وضع المعجم المفهرس لألفاظه، من أمهات مصنفاته حسب الألفاظ والترتيب الهجائي للأحاديث من كتاب سعد بن عبد الله بن سعد الماجد، موقف المستشرقين من الصحابة رضي الله عنهم دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٣١هت-٢٠١٠، ص ١٢٥.

(٢) سعد المرصفي، المستشرقون والسّنة، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص ٥٠.

(٣) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، الجزء١، ص ٤١٠.

(٤) سعد المرصفي، المستشرقون والسّنة، ص ٤٨.

لقد كان الحديثُ القدسي موضوعًا لافتراءاتهم التي عقدت وجوده مع خلخلة السّند التي كشفت عن ضعف فهْم المسلمين آنذاك للوحي، والرّسالة في ادّعاء المستشرق وليام ألبرت جراهام[1] Wiliam Albbert Graham الذي يرى أنّ «الصحابة لم يتمكّنوا من التّمييز بين الأحاديث النبوية، فكانوا ينسبون الحديث الواحد لله- عزّ وجلّ- تارة، وللرسول ﷺ تارةً أخرى، وذلك يعكس فهم المسلم البدائي للوحي والرّسالة، وممّا لا شكّ فيه أنّ اختلاف الأسانيد أدّى إلى المزج بين الأحاديث، وهذا يدلّ على أنّ كلّ راوٍ كان يروي الحديث دون تدبّر، أو تفكير في محتواه»[2].

وهذا الخلطُ في الأحاديث يعود في نظر هذا المستشرق إلى رواة الحديث في القرن الأوّل الهجريّ الذين لم يكتسبوا الدّقة، وافتقروا إلى اليقين، فتعمّدوا ابتكار أحاديث إلهيّة تنفصل عن الأحاديث النبوية «ومِن هنا يتّضح لنا أنّ أبا هريرة كان يخلط بين الأحاديث، ويتردّد في نسبتها لمصدرٍ معيّن، مرّة يقول لمن حوله إنّها صادرة من عند الله، ومرّة أخرى يقول إنّها صدرت من محمّد ﷺ، وعليه فإنّ رواة الحديث في القرن الأوّل الهجري هم الذين تسبّبوا في هذا المزج والخلط ممّا أدى إلى ابتكار الأحاديث الإلهية»[3].

اهتمّ الناقد مازن مطبّقاني بنقد الخطاب الاستشراقي الديني الذي تناول الحديث الشريف فجاءت هندسة نقده على النّحو الآتي: تقديم الطرح الاستشراقي المعاصر للحديث الشريف الذي يشكّك فيه، مستعينًا بأباطيلَ وتحليلات ملغّمة للوصول إلى مزاعمه «ومن أجل تحقيق هدفه في التّشكيك في الأحاديث فإنّ لويس برنارد يرجع إلى الكثير من الأحاديث الموضوعة، أو حتّى الصّحيحة، فيبتر الصّحيحة من سياقها،

---

(١) مستشرق متحصل على درحة الدكتوراه من جامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية عن رسالته "الأحاديث القدسية والأحاديث النبوية في الإسلام عام ١٩٧٣، من صور افتراءات المستشرق جراهام على الأحاديث القدسية، مجلة الشريعة والدّراسات الإسلامية، العدد الحادي والعشرون، جمادى الآخرة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص ٩٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٤.

أو يقدّم مزاعمَ وافتراضاتٍ وتحليلات تؤدّي كلّها إلى التّشكيك في مصداقية الحديث النبوي الشريف»[١].

وفي ذلك نلفي رفضًا للحقّ، وعدم قبوله، يعود إلى أسباب هذا الرّفض المستميت، وهي متعدّدة قد تنتج من الجهل بالحقّ نفسه، أو معاداته لمعارضته للموروث الفكريّ، الذي ورثه الرّافض له، الذي إذا سلّم به يكلّفه جاهه، وسلطانه، ومركزه أمام الضمير الجمعي الذي لا يقوى على مواجهته فيرضخ لفكره، ويدافع عنه «الأسباب المانعة من قبول الحقّ كثيرة جدًّا، فمنها الجهل به، فمَن جهل شيئًا عاداه وعادى أهله، فإنِ انْضاف إلى هذا السبب بغضُ مَن أمره بالحقّ، ومعاداته له، وحسده؛ كان المانع من القبول أقوى، فإنِ انْضاف إلى ذلك ألفه، وعادته ومرباه على ما كان عليه آباؤه؛ قوِيَ المانع، فإنِ انضاف إلى ذلك توهّمه أنَّ الحقّ الذي دُعي إليه يحول بينه وبين جاهه، وعزّه، وشهواته، وأغراضه؛ قوِيَ المانع من القبول جدًّا، فإنِ انْضاف إلى ذلك خوفه من أصحابه، وعشيرته، وقومه؛ على نفسه، وجاهه، كما وقع لهرقل ملك النصارى بالشّام على عهد الرّسول ﷺ؛ ازداد المانع من قبول الحقّ قوّة»[٢].

وفي تقديم مطبّقاني لطرح لويس برنار لمسنا فيه كلّ هذه الأسباب التي رفضت الحقّ وجاهدت في منع قبوله، ويترأّسها الجهل تارة، والتّجاهل تارةً أخرى، في نقد الحديث «ما ذكره لويس عن الجرح بأنْ يكون بسبب تعصّب الرّاوي لوجهة نظره، أو لعدم تمكن النّاقد من الحصول على معلومات فهذا يدلّ على جهل لويس بعلم مصطلح الحديث، أو تعمّده الجهل لتشويه الحقائق»[٣].

---

(١) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ١٦٤.

(٢) ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في الرد اليهود والنّصارى، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د.ط، ١٩٨٠م، ص ٣٠.

(٣)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ١٦٢.

فرضَ مطبّقاني في مناقشة نقد برنار لويس للحديث الشريف قام على اتجاهين أوّلهما جهل المستشرق لموضوع دراسته، وثانيهما تجاهله المتعمّد للحقائق، ليخلص أنّ الجهل يطغى على هذه الدّراسات الاستشراقية المثقلة بالأغراض العرقية والمذهبية، بعد فحصه لمعايير علمية درس من خلالها العلماء الحديث الشريف «ويبدو أنّ لويس لم يعرف شيئًا عن المعايير التي وضعها علماء الحديث لقبول الحديث حتّى لو كان السّند مزوّرًا، حيث يأتي هنا دور فحص متن الحديث ويواصل لويس في إظهار جهله بمسألة الجرح في ادّعائه أنّ الطّعن في الرّواة يعتمد على قول ثقة بعينه، ويجعل هذا القول معيارًا للحُكم على غيره»[1].

أمّا السّبب الثاني الذي يجعل الاستشراق يحيد عن جادة الصّواب هي الخضوع للموروث الفكريّ، والانصياع له دونَ مراجعته، فيدخل غمار البحث، وهو معبّأ بحمل السابقين إلى هذا الميدان، فيقضي بحثه يجول ويصول في حلقة لا تؤدّي به إلى حلقة أخرى من الجديد والاكتشاف، بل يبقى حبيس إطار التقليد، وعلى الرّغم من الافتراضات التي يضعها إلاّ أنّه يعجز البرهنة عليها، لأنّها لم تكنْ نابعة من صدق نقدي «وهنا يردّد لويس الآراء الاستشراقية التقليدية حول الحديث، وهو يدخل إلى دراسة الموضوع حاملاً فكرة سابقة، وهي التشكيك في الحديث، ويضع افتراضات كثيرة لا يستطيع أن يأتي بأيّ دليل مقنع عليها»[2].

والتّقليد في العلم على غير دليلٍ من القضايا التي طرحها القرآن الكريم في إرسائه لدعائم وقواعد السلوك الإنسانيّ، والفكر المثمر، الذي لا يُبنى على تقليد الغير بغير وعي، لما يترتب عنه من إفلاس في النتائج «وللقرآن عنايةٌ خاصّة بإرساء قواعد السلوك الإنساني في الفكر والمعاملات والأخلاق، ومن هذه القواعد التي أسّسها رفض أن

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

يكون التّقليد أساسَ الحوار، وهو اتّباع على غير دليل»[1]، وفي بيان مناقضة التّقليد للعلم قوله تعالى: ﴿ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرّسول، قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئًا ولا يهتدون﴾[2].

إدراجُ مصادر الفكر الاستشراقي المعاصر: أدرج النّاقد مصادر هذا التيار الذي لم يترك شاردةً ولا واردة في الحديث الشّريف إلّا شكّك فيها، ومصدر الدّراسات الاستشراقية المعاصرة تعود إلى شيخ المستشرقين جولدزيهر الذي سبقَ إلى دراسة الحديث الشريف دراسة مستفيضة تخضع لاتجاهاته وانتماءاته «ولقرب لويس في يهوديّته من جولدزيهر، وقيامه بتقديم كتابه (المدخل)، والتّعليق عليه؛ فلا شكّ أنّ شبهاته سيكون منبعها كلمات شيخه، بل يلاحظ أنّ لويس يعيد أحيانًا عبارات جولدزيهر كما هي، ومِن ذلك هذه الشبهات حول نموّ الحديث، واتّخاذه مصدرًا للتشريع»[3].

والغاية من إدراجه لهذه المصادر إثبات قيود الفكر الاستشراقي، الذي تناول أحد مصادر الإسلام، وهو مكبّل بضغط الفوقية، وقيد العرقية، فكيّف له بطلب الحقيقة، ولم يتطهّر بعد ويتهيّأ بصواب ما لا يعتقد، وخطأ ما يدافع «التّجرّد من كلّ اعتقاد سابق، وتخليص الفكر لطلب الحقيقة أشبه بعمليّة تنظيف فكريّ ومنهجي من طريق الحوار ليسلم الطّريق من الشوائب المعوّقة، واعتبار الحقّ أمرًا محتملًا وجوده لدى أحد الطّرفين، بمعنى أن يدخل كلّ فريق حلبة الحوار، ولديه افتراض أنّ ما عنده يحتمل الخطأ، وأنّ ما عند محاوره يحتمل الصّواب»[4] وقرّر ذلك في سوء اختيارهم للمصادر التي جرفتهم

---

(١) عبد المجيد صبح، الردّ الجميل على المشكّكين في الإسلام من القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، دار المنارة للنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ٢٠٠١م، ص ٣٠.

(٢) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ١٥٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) عبد المجيد صبح، الردّ الجميل على المشكّكين في الإسلام من القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، ص ٣١.

بعيدًا عن النتائج العلمية الدّقيقة «لقد كان لسوء اختيار المستشرقين مصادر البحث والتّنقيب عن الأسانيد أكبر الأثر في توصّلهم إلى نتائج خاطئة»[1].

ردّ النّاقد على ادّعاءات المغرضين في الحديث الشّريف: التزم النّاقد الاستقرائية في العرض، والردّ بحيث جمع ملاحظات عن دراسة المستشرقين للحديث، وراح يُحلّلها، وبين ما وقع فيها من زلل، وعدّد أخطاءه «ويقبع لويس في مجموعة من الأخطاء، توضّح أنّه غير متخصص في الحديث بل غير متعمّق فيه أيضًا، ومن هذه الأخطاء أنّ علم مصطلح الحديث قد وضع للتمييز بين الأحاديث التي زوّرها الأتقياء أو غير الأتقياء، وللردّ على لويس يمكن القول كيف يزوّر الأتقياء الحديث؟ وكيف يكونون أتقياءَ وهم يزوّرون الحديث إلّا أنْ يكون للويس معيارٌ خاصّ للتقوى»[2].

وهكذا لم يترك مطبّقاني خطأ أو خلافًا إلاّ ردّ عليه، سواء كان الأمر يتعلّق بالمضامين والأفكار، أو يتّصل بمنهج الطّرح الاستشراقي الذي قام على التّعميم في الحكم، وهو بذلك يجني على العلم، ولا يحقّق ما تصبو إليه العلميّة «ولكنّ التّعميم الذي يطلقه لويس هنا يجعل كلّ الأحاديث عرضةً لأن تكون مزوّرة، وعلم مصطلح الحديث أو نقد الحديث لم يهتمّ بسلاسل الرّواة فقط، بل اهتمّ بالسّند والمتن معًا»[3].

والتّناقض الذي ترسمه في التّحليل النفسي المزعوم الذي اعتمد في تحليل الحديث، والمعروف أنّ المنهج النفسي يرتكزُ على ما توصّل إليه علم النّفس الحديث، والنّاقد لم يجد له أثرًا في طرح لويس برنارد الذي استند إلى مصادر اعتمد عليها تارة، وانتقدها تارة أخرى «أمّا التّحليل النفسي فلم يوضّح لويس علاقةَ هذا التّحليل بدراسة الحديث،

(١) محمد بهاء الدين، المستشرقون والحديث النبوي، ص ١١٧.
(٢) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ١٦٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٦١.

وقد استند لويس إلى لامانس[1] وكيتاني[2]، رغم علمه بتعصّبهما ضدّ الإسلام في أنّ كلّ الحديث يجب التّعامل معه بحذر، وتحفّظ قبل قبوله وهنا يتناقض لويس مع نفسه، فهو ينتقد لامانس في مناسباتٍ كثيرة ثمّ يعتمد على رأيه في مناسبات أخرى»[3].

علمُ النّفس التّحليلي وظّفه المستشرقون لدراسة أسلوب الحديث، الذي وجدوا فيه اختلافًا عن القرآن الكريم، وفي زعمهم يعودُ إلى نشاط اللاشعور، وضعف الوعي فيتغيّر الأسلوب، والواضح أنّ ذلك لا يمتّ بصلةٍ إلى العلم، وما هو إلّا افتراء وادّعاء وزور وبهتان يرفضه المنطق ولا يُسلّم به العقل «يلجأ المستشرق إلى علم النّفس التحليلي، فيقول: «إنّ النبيّ عندما يقرأ القرآن على النّاس يكون في حال يضعف فيها الوعي الخارجي، ويعمل وينشط اللاّشعور أو العقل الباطن، فعندئذٍ يكون الأسلوب مغايرًا لأسلوبه، عندما يكون في يقظته العقلية الكاملة أو وعيه الظّاهر الكامل، ومِن هنا يأتي أسلوب الحديث مغايرًا لأسلوب القرآن»[4].

ومِن هذا النموذج المذكور نتساءل: أين هو التّحليل النّفسي من ذلك؟ وهو نفس الانشغال الذي حمله النّاقد في نقده لبرنارد لويس ليؤكّد على مناهج المستشرقين المعتمدة، كاعتمادهم على الضّعيف الشاذّ لتأكيد أفكارهم الشّاذة التي ترنّق أسلوب البحث العلمي، من أجل نصرة مزاعمهم التي تعارض المشهور من الأحكام الإسلامية، والحكم على الإسلام بأحكامهم الجائرة «واستعانوا بالشّاذّ والغريب، وقدّموه على المعروف المشهور،

---

(١) لامانس Henri lammens (١٨٦٢-١٩٣٧) مستشرق بلجيكي وراهب يسوعي شديد التّعصب ضدّ الإسلام، يفتقر إلى النزاهة ويعدّ نموذجًا سيئًا للباحثين في الإسلام، عُيّن معلمًا في كلية اليسوعيين، من آثاره مهد الإسلام، مكة عشية الهجرة، من موسوعة المستشرقين، ص ٥٠٣.

(٢) كايتاني Leone Caetane (١٨٦٩-١٩٣٥) مستشرق إيطالي وأمير من آل كايتاني، تعلّم في جامعة روما، من آثاره حوليات الإسلام، الإسلام والمسيحية، ومعجم الأعلم العربية، من المرجع السابق، ص ٤٩٣.

(٣) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص١٦٣.

(٤)أكرم ضياء العمري، موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبويّة، ص٦١.

وأصبح كتاب الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني من المراجع الأصيلة لديهم، ومن أكثر الكتب تأثيرًا في الفكر التاريخي والدّراسات الحديثة»[١].

كما استعانوا بالمنهج التاريخي، الذي يُعنى بالسياقات التّاريخية، التي واكبت تطوّر الحضارة الإسلامية، مركّزين في ذلك على المصادر الخارجية عنها، واعتبروها مادّة لا بدّ من إخضاعها لآليّات هذا المنهج حتّى يتوضّح منها المفتعل والموضوع، والمصادر الإسلاميّة قمينة بالاعتماد لأنّها تستوعب كلّ الانشغالات «يُعنى منهج الأثر التاريخي بدراسة مصادر الإسلام الخارجية، التي اعتُقد أنّ لها الأثرَ الأكبر في تطوّر الدّيانة الإسلامية، وعندما ركّز على هذه المصادر عولجت باعتبارها معضلةً تاريخية يجب إخضاعها لمناهج البحث العلميّ الصارمة، والحضارة الإسلامية اعتمدت في تطوّرها وازدهارها على مصادرها الأصلية أوّلًا، ثمّ استوعب الأفكار الدخيلة عليها ثانيًا، وامتصّتها وطوّعتها لخصوصيتها»[٢]، لم يسلم هذا المنهج من التّشويه هو الآخر، فقد طوّعه المستشرقون لأفكارهم وأحكامهم المسبقة، وبذلك لا توظّف معطيات المناهج في خصائصها العلمية، بل تخضع للأحكام المسْبقة «اعتمد جولدزيهر على منهج النقد التاريخي، ومنهج علم مقارنة الأديان، وخطؤه يتحدّد دومًا في تسلّحه بالأفكار والأحكام المسبقة، ثمّ يحاول تطويع النّصوص لتتفق معها، وهذه طريقة طالما أشرنا إلى خطئها لأنّها لا تدع النصوص تتحدّث لوحدها، ولكنّها تطوّع دومًا لإثبات صحّة تلك الأحكام المسبقة»[٣].

وسمي ذلك بالمنهج المعكوس الذي يطرح الفكرة أولًا، ثمّ يبحث في التاريخ عمّا يدعّمها من وقائع، والاجتهاد في البحث عن الدّليل يكون لغاية وجود الدّعم الفكريّ،

---

(١) محمد لقمان السلفي، اهتمام المحدثين بنقد الحديث سندًا ومتنًا، ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، ص ٤٤٠.

(٢) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ص ١٧٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٩.

كيفما كان مصدره وليس نصرة الحق، ونزاهة العلم «ومِن دأب كثير من المستشرقين أنّهم يعينون لهم غاية، ويقرّرون في أنفسهم تحقيق تلك الغاية بكلّ طريق، ثمّ يقومون بجمع معلومات من كلّ رطب ويابس ليس لها أيّ علاقة بالموضوع، سواء من كتب الدّيانة، والتّاريخ، أو الأدب، والشّعر أو الرواية، والقصص، أو المجون والفكاهة»[١].

حاول النّاقد حصر مناهج المستشرقين في تناول الحديث الشّريف، وما يعبّر عن تعاليمهم وفوقيّتهم المجسّدة في السخرية، والتهكّم من مصادر الإسلام، تلاعبًا بالحقائق، التي لم يقرّوا بها «في عصر نهض فيه الغرب، وتقدّموا على باقي الشّعوب، وتملّكوا أسباب القوّة، وتطلّعت إليهم الشّعوب، وجدوا أنّ أسلوب التّهكّم والاستهزاء، والسّخرية من الحقائق الإسلاميّة أسلوبٌ مناسبٌ لقلب الحقائق، وتزويرها»[٢].

النّاقد يؤكّد على انتقاء الاستشراق المعاصر لبعض الأحاديث الشريفة للسخرية منها، وذلك للتّعامل معها على أساس أنّها نصوص غير مقدّسة، تأكيدًا على موقفه من الإسلام «استخدم لويس لبعض الأحاديث للسّخرية من المسلمين، وتأكيد موقفه من الحديث»[٣].

للبحث أصولٌ وقواعدُ لا تحيد عن الجدّية، لذلك نجد أنّ انتهاج السخرية ما هو إلّا لتحقيق أغراض مسكوت عنها حرصًا على القالب العلمي الذي يرغبُ الظهور به، فهي خطاب مبطن يضمر ما لا يشهر به، وتسخر للحطّ من شأن الآخر، والتّظاهر بما لم يعبر عنه «السّخرية هي الانتقاص من الغير، أو تحقيره، وهي طريقة تهكميّة تقول عكس ما

(١) أبو الحسن علي الحسني الندوي، الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، مؤسسة الرّسالة، ط٣، ١٩٨٦ بيروت، لبنان، ص ١٦.

(٢) طارق سرى، المستشرقون ومنهج التّزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، مكتبة الناقدة، ط١، ٢٠٠٦، مصر، ص ١٣٠.

(٣) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ١٦٧.

تودّ تبليغه، وهي بهذا تريد شيئًا، وتظهر غيره، وهي خطاب ظاهرُه هزل، وباطنه جدّ، وهي تستبطن وجهة نظر ماكرة، وهي تظاهر يتبنّى وجهة نظر أخرى في نبرة تستهدف الهزءَ لحظة التعبير عن الفكرة، وفي الوقت نفسه تدميرها، تتعمّد إيقاع الآخر في حرج مقصود لدفع حرج أكبر»(١).

وسخرية المستشرقين تعود إلى استخفافهم بما يدرسون، ونظرتهم إلى الإسلام بعنصرية والاجتهاد للنّيل منه بشتى الطرق والسّبل عندما لم تتيسّر لهم الطرق لكشف دونيته التي يتوهّمون، انتقلوا إلى التّهكّم الذي يكلّفهم حججًا وبراهين فيضعون قناعًا لنظرتهم الشرزاء، يتسمّى باسم البحث العلمي.

ردّ النّاقد حول افتراءات المستشرقين حول الحديث الشريف: عرض مطبّقاني الطرح الاستشراقي المعاصر حول الحديث الشريف، وبيّن مصادره، وحلّل مناهجه، ثمّ ردّ عليه وجاء ردّه مدعمًا بآراء نقّاد الخطاب الاستشراقي، بحثًا منه عن دعم نقديّ، ومنهم مصطفى السباعي في كتابه السّنة ومكانتها في التّشريع الإسلامي «ذكر السباعي أنّ المسلمين لم يكونوا بحاجة إلى ما زعمَه لويس، أو جولدزيهر، وإنّ ما فعله المتشرّعون المسلمون إنّما هو إعمال آرائهم في هذه الجزئيات والحوادث؛ قياسًا واستنباطًا حتى وضعوا لها الأحكام»(٢).

وفي ذكر نقّاد الخطاب الاستشراقي يحاول النّاقد أنْ يوضّح أنّ نقد الاستشراق مهمّة متصلة الحلقات ببعضها، يستعين فيها أهلُها بالإنجازات النقديّة، حتى تُوطد صلتها بهذا الخطاب «ويوضّح ساسي الحاج خطورةَ هذه الشبهات، ويأتي ردّه مفصلًا مؤكدًا ما كتبه من قبل مصطفى السباعي»(٣).

---

(١) عبد النبي ذاكر، السخرية والحجاج، مجلّة وزارة الثقافة المغربية، العدد ٢٠١٢.
(٢) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص ١٥٦.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لجأ مطبّقاني إلى الأحداث التاريخية، واستعان بالمنهج التاريخي، واستشهد بأفكار أهل التّاريخ وأهل الاختصاص من المحدّثين والفقهاء ليردّ على المستشرقين، وفي ذلك ركّز على الإطار الزّمني لتدوين الحديث الشريف، وعلى جهود العلماء المسلمين في دراسته «ولتصحيح هذه الأخطاء نقول: إنّ هذا الحديث رواه الإمام البخاري في كتاب الجهاد، وقد تلقّت الأمة الإسلامية جميع ما فيه من أحاديث بالقبول والتّصديق، ولو درس لويس، أو غيره جهود الإمام البخاري في جمع هذه الأحاديث، وكان منصفًا لما ملكت نفسه إلّا تقدير هذا الإمام العلم»[١].

علماء الحديث درسوا هذا المصدر دراسة مستفيضة، وبذلوا قصارى جهودهم فيه، لهذا اعترفوا بصحّة الأحاديث بعدما أخضعوها للعلميّة الدقيقة التي تتحرّى الصّدق، وبذلك إثباتها لصحّتها يكون شكلًا ومضمونًا على خلاف ما نادى به المستشرقون «أمّا قول جولدزيهر: فقد شعر المسلمون في القرن الثاني بأنّ الاعتراف بصحّة الحديث يجب أن يرجع إلى الشكل فقط، وأنّه يوجد بين الأحاديث الجيّدة الإسناد، كثير من الاحاديث الموضوعة، فردّنا عليه أنّ هذا من افتراءات المستشرقين، ولم نقف عليه في كلام إمام من الأئمّة، ولا في كتاب من الكتب الموثوق بها، وكيف يبذلون الجهد، ويقضون العمر في معرفة الأحاديث الصحيحة، والتمييز بينها وبين الأحاديث المردودة، وعلى رأسها الموضوعات، ثمّ يوجبون أنْ يكون فيما صحّحوه ما هو موضوع مختلَق مكذوب هذا ما لا يقبله عقل»[٢].

أفكار مطبّقاني تتّفق مع نقاد الاستشراق الذين عبّروا عن تأثر المستشرقين بأهوائهم وتعصّبهم في الحكم، وابتعادهم عن المنهج العلمي الصّرف، الذي يخضع القضايا إلى مقاييس دقيقة «لقد حرص الصّحابة على حفظ حديث رسول الله ﷺ، وحرص التابعون، وتابعو التابعين على نقل الحديث، وجمعه، وتنقيته من شوائب التّحريف،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٢) محمد بن محمد أبو شهبة، دفاع عن السنة وردّ المستشرقين والكتاب المعاصرين، وبيان الشبهة الواردة على السنة قديمًا وحديثًا، مكتبة السنة، د.ط، د.ت، ص ٣٠٩.

وما قام به علماء السّنة من جهود جبّارة في تتبّع الكذّابين، وبيان ما زادوه في السّنة، إذا أمعنت النّظر في ذلك أيقنت أنّ هؤلاء المستشرقين يخبطون في أودية الأوهام، ويتأثّرون بأهوائهم، وتعصّبهم في الحكم، وتلاعبًا بالعلم، وإخضاعًا لحقائق التاريخ إلى نظريات الهوى والعصبية»[(١)].

ونقدُ المسلمين للحديث الشريف ظهرَ في وقت مبكّر، واستوفى جميع عناصره، وخضع للعقل والمنطق، وهو علمٌ قائم بذاته يختصّ فيه المختصّون من أهل الورع، ويقضون فيه الزّمن الطّويل الكفيل بهذا المصدر العظيم «إنّ اهتمام علماء المسلمين بنقد الحديث لم يظهر في عصور الإسلام المتأخّرة كما ذهب المستشرقون إلى ذلك، ولكنّه بدأ في فترة مبكّرة منذ عصر الصحابة الأوائل، ولم يهتمّوا بنقد الحديث من حيث سنده فقط، ولكنّهم نقدوه من حيث متنه فوضعوا قواعدَ محدّدة لئلّا يكون ركيك اللفظ، أو مخالفًا لبديهيات العقول، أو للقواعد العامّة في الأخلاق، والحكم، أو أصول العقيدة، أوسنّة الله في الكون والإنسان»[(٢)].

اعتمد مطبّقاني في ردّه على الاستدلال من الكتاب والسّنة، وعلى الأدلة العقلية لإبطال مزاعم المستشرقين، وهو في ذلك يحذو حذو العلماء المسلمين في ردّهم على النّصارى «قام علماء المسلمين بالرّد على النّصارى لبيان باطلهم، والرّد على أقوالهم، ومنهجهم في ذلك الاستدلال بالقرآن والسّنة، والاعتماد على الأدلة العقلية، الرجوع إلى كتبهم، ردّ أقوال النصارى بعضها ببعض الاعتماد على التاريخ»[(٣)].

---

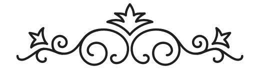
(١) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٢، دمشق، سوريا، ص ١٩٥.

(٢) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، الجزء١، ص ٥٠٩.

(٣) بن محمد طرد العقيل، جهود علماء المسلمين في الردّ على النصارى، خلال القرون الستة الهجرية الأولى، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٥هـ، ص ٣٩.

ارتبطت الدّراسات الاستشراقية بالحضارة الإسلامية، وسلّطت عليها مناهجها، ووسائلها فظلّت خاضعةً لعلاقة القوى الاستعمارية بالشّرق، فتأثّرت بمصالح القطب المهيمن، ما عقّد الصّراع الذي غدا عصبَ هذه الدّراسات «إنّ الاستشراق حركة تاريخية تتغيّر أساليبه، ومناهجه ووسائله، ولكنّه يظلّ في نهاية المطاف محاولات أوروبا في التّعامل مع الحضارة الإسلامية، تلك المحاولات التي تتأثّر بميزان القوّة والضّعف على صعيد الحضارتين كما تتأثر بالمصالح المتفاوتة بين كلّ طرف من أطراف الصّراع الأوروبي مع الحضارة الإسلامية»[1].

عمل المستشرقون على إضعاف ثقة المسلمين بتراثهم الإسلاميّ، فبثّوا فيه روح الشكّ واتّهموه بالوضع، ولفّقوا له الأباطيل فتظاهروا في تناولهم له بالتّحقيقات العلمية، والآليات المنهجية، ما نشّط نقد الخطاب الاستشراقي الذي ردّ عليه بالحجّة والبرهان، متّفقين مع علماء الدين الذين سخّروا جهودهم لهذا التراث المسيس.



(١) إسماعيل أحمد عمايرية، المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية، بحث في الجذور التاريخية للظاهرة الاستشراقية، دار حنين ط٢، ١٩٩٢، عمان الأردن، ص ٥٦.

المبحثُ الثّالث

نقد الموقف الاستشراقي من السيرة النبويَة

استقراء مطبّقاني لمواضيع الاستشراق الدينيّ قادة من الموقف الاستشراقي للقرآن الكريم إلى الحديث النبوي الشريف، ثمّ إلى السيرة النبويّة، بحثًا في المنهج الذي اعتمده المستشرقون المعاصرون في دراستهم للإسلام، وهذا الانتقال من مصدرٍ إلى آخر، جاء لغاية نقديّة تتمثّل في الحصول على مُعطيات تخوّل له فرصة الحكم النقديّ الذي يتعلّق بهذا الطرح، فيستخلص خصائصه الجوهريّة بعد ما يعرض عناصرها، ويخضعها للمقارنة، ومتى تقاطعت في قواسم مشتركة، تجلّى الحكم، واتّضح بعد هذه العمليّة العقليّة.

النّاقد استعرض آراءَ المستشرق المعاصر برنارد لويس حول السيرة النبويّة، واستنتج ملامح المنهج الاستشراقي في تعاطيه الدّراسات الإسلاميّة، والتي قد لا تفرد لها بحوث خاصّة أحيانًا؛ بل تدمج مع دراسة التاريخ والقضايا المعاصرة «مِن المعروف أنّ برنارد لويس لم يتخصّص في دراسة السّيرة النبويّة، ولم يبحث فيها بحثًا مستقلًّا، وقد وردت بعض آرائه في السيرة في كتابه (العرب في التاريخ)، وفي كتاباته حول (الثورة الإيرانيّة)، وفي الحديث عن الفكر السياسيّ الإسلاميّ، وعن الحركات الإسلاميّة المعاصرة.»[1].

في استعراض الآراء الاستشراقيّة المعاصرة عن السيرة ركّز الناقد على المنهج الغربيّ المتناول فيها، المقيّد بالمرجعيّة الاستشراقيّة، التي تنادي بفوقيّة غير مبرّرة «ولعلّ من الضروري تقديم كلمة عن منهج لويس في دراسته للسيرة، وهي أنّه ينطلق من مسلّمة أساسية عنده وهي أنّ القليل الذي وردَ في السّنة حول السيرة ينهار أمام معاول المنهج

(١) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي ، ص٢٥٧.

الغربي الحديث، ولكن لويس لم يحدّد لنا كيف يستطيع المنهج الغربي، أن يهدم ما جاء في السنة النبويّة الصحيحة»[1]

الأصلُ في المنهج أنّه سبيل الوصول إلى حقائق علميّة، متّسقة عناصره، منسجمة فيما بينها، ينتقل فيها الباحث انتقالًا منطقيًّا، يوجّهه إلى إصدار أحكام دقيقة، وبهذا يضمن نجاح عمليّة البحث، التي تحقّق مكاسب فكريّة، وتتجنّب مزالق علميّة تقتصد الزمن، وتضبط الأهواء الذاتية، وتتحصّن ضدّ العوامل الخارجيّة «المنهج وسيلة للوصول إلى الحقيقة، وتسيير عمليّة البحث على وفقَ نسق مترابط، يضمن للباحث النّأي عن الخطأ، والبعد عن الاستطراد، وهو أداة لترصين البحث بطرقٍ استدلاليّة تتناسب وطبيعة الموضوع، وهو ضابطٌ أخلاقي يجعل من نزوع النفس، والأهواء، والمؤثّرات الخارجيّة ذات أثر ضئيل نسبيًّا».[2]

المنهجُ الغربي في دراسة السيرة بني من منطلق عرقي، نادى به الغرب في طلبه للشرق، فتملّكته الفوقيّة مع الحملات الاستعماريّة للشعوب المستضعفة، فاحتقر ثقافتها، وتعامل معها بما يرضي غطرسته، ويشبع تعصّبه الشديد إزاء الإسلام، الذي تعامل معه بفكر مدجج بالتيارات النّاقمة عليه لتكذيب رسالته، والتشكيك في دعوته، ولم تسلم السيرة النبويّة منها، فقد نالها ما نال مصادر الإسلام «إنّ الهوس القوميّ والعرقيّ الذي ساد أوروبا لاستعباد الشعوب الملّونة، خلق نوعًا من الغطرسة البيضاء في نفوس الأوروبيّين، والشعور بتفوّق العرق الأبيض وحضارته، وانحطاط كلّ حضارة، وكلّ دينٍ غير دين الرّجل الأبيض، مفاهيم الغرب عن الإسلام كوّنتها عوامل شتّى، وتيارات مختلفة،

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) فارس عزيز، المدرس وزاهدة محمد الشيخ، الاستشراق في المنهج وقصدية الخطاب، مجلة آداب الرافدين العدد ٦٠، ص٥.

ومتّفقة كلّها للحطّ منه، وتكذيب رسالته والتقليل من شأن دعوته، وقد شغلت سيرة الرسول الكريمﷺ حيّزًا هائلًا من كتاباتهم، فلم يتركوا صغيرة، ولم يغادروا كبيرة إلّا وأوجدت لهم ميولهم المقصودة تفسيرًا وتعليلًا يحطّ منها»[١].

في السيرة النبوية وجد المستشرقون ميدانًا فسيحًا لمناهجهم البحثيّة التي اعتمدوها، ومِن نقّاد الخطاب الاستشراقي مَن وجدها متبايّنة مختلفة، حصدت نتائج بعيدة عن الحقيقة «كانت السّيرة النبويّة من أوسع الحقول التي خاض خلالها المستشرقون، وقد كانت مناهج البحث التي اعتمدوها في بحث السيرة مختلفة غير موحّدة، ومن ثمّ جاءت نتائجهم التي حصدوها من هذا الحقل الشّريف متبايّنة، ومن ذلك أنّهم عندما تصدّوا لبحثِ ودراسة شخصية النبيّ ﷺ جاؤوا بآراءَ وأقوالٍ تثير العجب»[٢].

ومِن هذا التّضارب شبهاتهم المتعلّقة بولادة الرسول- صلّى الله عليه وسلم-، ونسبه ونشأته، مطبّقاني يشير إلى عدم فصل برنارد لويس في هذه المسألة، التي خاض الحديث عنها في كتبه، فطغتِ الاحتمالات في تقريره للإطار الزّمني لها «تحدّث لويس عن ولادة الرسول ﷺ ونسبه، وحياته الأولى قبل البعثة، قائلًا إنّ النبيّ ولد في مكة سنة ٥٧٠ أو ٥٨٠ لعائلة بني هاشم القرشية المشهورة، أمّا عن نسبه فيرى أنّ ما عرف عنه كان قليلًا، وكذلك ما عرف عن طفولته، وحتّى هذا القليل تضاءلت قيمته أمام الدراسات الغربيّة، ومن المحتمل أنّه عاش يتيمًا تحت كفالةِ جدّه لأبيه، وفي شبابه عملَ في التجارة، لكنّ هذا الأمر محتملٌ، وليس أكيدًا».[٣].

(١) قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، منشورات دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، ط١، ١٩٨٣ ص ٥٣، ٥٤.

(٢)خالد إبراهيم المحجوبي، الاستشراق والإسلام، مطارحات نقدية للطروح الاستشراقية، أكاديمية الفكر الجماهيري، دار الكتب الوطنية ، د ط ، ٢٠١٠ ، بنغازي ، ليبيا ، ص٣٩.

(٣)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي ، ص٢٥٩.

يؤكّد الناقد أنّ هذه الشّبهات لم يكن برنارد لويس سبّاقًا إليها، بل سبق إليها أستاذه هاملتون جب Gibb Hamilton[١]، ومستشرقون آخرون، وهذه الاحتمالية ليست وليدة المنهج العلميّ الذي يبحث عن الدلائل ليقطع الشكّ باليقين، لكنّها نابعة من دسيسة تشويه التّاريخ الإسلامي، وخلط أوراقه «مِن الواضح أنّ لويس متأثّر في هذه الآراء حول ولادة الرسول ﷺ ونسبه بآراء أستاذه هاملتون جب، الذي اعتبر أنّ المعلومات أكيدة حول حياة محمّد ﷺ، وظروفه المبكرة قليلة جدًّا، وشبهة عدم تحديد سنة ولادة الرّسول ﷺ استمدّها من مصادر استشراقيّة سابقة عليه، وهذا للشكّ في نبوّته، وتأخير أحداث التاريخ الإسلامي عشر سنوات، وإحداث ارتباك، وخلط شديد في ترتيب أحداث السيرة»[٢].

مرجعيّة برنارد لويس في السيرة النبويّة استشراقية، فالمستشرقون اختلفوا في تحديد ميلاد الرسول ﷺ ومنهم مَن يراها مجهولة يصعب معرفتها بدقّة، ومنهم مَن ينفي أنّ ذلك كان عام الفيل «اختلف المستشرقون في تحديد سنة الميلاد، فمنهم مَن يرى أنّها مجهولة نهائيًا، فهذا المستشرق مكسيم رودنسون M.Rodinson يجزم بأنّ أحدًا لا يمكنه تحديد سنة الميلاد، ويضيف أنّه عليه الصّلاة والسلام لم يولَد عامَ الفيل كما هو شائع، ويشكّ مونتجمري وات[٣] Montgomery Watt في كونه ولد بعد وفاة أبيه عبد الله»[٤].

---

(١) هاملتون جب Hamilton Gibb (١٨٩٥-١٩٧١) مستشرق انجليزي ولد في الإسكندرية، تخصّص في اللغات السامية حصل على درجة الماجستير من جامعة لندن، صار أستاذًا اللغة العربية في جامعة أكسفورد، وكان أحد المشرفين الأوائل على الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية، من موسوعة المستشرقين ص١٧٤.

(٢)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص٢٦٠.

(٣) مونتجمري وات Montgomery Watt (١٩٠٩، ٢٠٠٦) عميد قسم الدراسات العربية في جامعة أدنبرا، من آثاره: تاريخ الجزيرة العربية، عوامل انتشار الإسلام، الجدل الديني، من المرجع نفسه، ص١٣٢.

(٤)خالد إبراهيم محجوبي، الاستشراق والإسلام، مطارحات نقدية للطروح الاستشراقية، ص ٤١، ٤٢.

من المؤاخذات النّقديّة التي أدرجها النّاقد حول ما ذهب إليه برنارد لويس التحيّز إلى طرف دون طرفٍ آخر في انتقاء المراجع التي يعتدّ بها في كتابة السيرة، فالمستشرقون المنصفون اتفقوا مع المصادر الإسلاميّة في أحداثها، ولكنّه أهمل آراءها «كان من الواجب على لويس ألّا يعتمد في أخباره على فريقٍ من المستشرقين دون فريقٍ آخر، فالواجب العلميّ يحتّم ضرورة الموازنة بين الآراء المختلفة للمستشرقين، وترجيح بعضها على بعض اعتمادًا على المصادر الإسلاميّة التي تمثل المرجع الصّحيح الوحيد لسيرة الرّسولﷺ».[١].

الباحثُ في التاريخ يعرض كلّ الروايات، ويتحرّى الصّدق والدّقة في ترجيح رواية عن الأخرى متحرّرًا من قيود الذاتية والهوى ملغيًا إعجابه وكراهيته متقربًا إلى العدل الذي يجعله جديرًا بهذه المهامّ «من الصّفات الأساسية للمؤرّخ عدم التحيّز، فعليه أن يحرّر نفسه بقدر المستطاع من الميل أو الإعجاب، أو الكراهية لعصرٍ خاصّ، أو لناحية تاريخية معينة، فهو بمثابة القاضي الذي لا يكون حكمُه أقرب إلى العدل إلّا بقدر المستوى الذي يصل إليه من البعد عن التميّز والهوى، وكيف ننتظر ممّن بلغ إعجابه أو كراهيته لعصرٍ ما ألدّ التحيّز أن يكتب تاريخًا علميًّا»[٢].

وقد نقد المستشرقون أنفسهم أقرانهم ممّن تناولوا السيرة بالدراسة، وتجرّدوا من العدل واتّبعوا غواياتهم النقديّة، التي شكّكت في بعض المسلّمات، وألغت الأخرى، دون أسس علميّة فتفاقمت نزعتُهم الشكيّة، التي استفحلت في الدراسات الإسلاميّة «إنّ «وات» يأخذ على أقرانه المستشرقين إلحاحَهم في النزعة النقديّة؛ لأنّ النزعة الشكوكيّة، والنفي الكيفي قد يقودان إلى إلغاء مساحاتٍ بكاملها من التاريخ، والذي يحمل الاستعداد لنفي

---

(١)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص٢٦٣.

(٢)حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، ط٨، ١٩٦٤، القاهرة، مصر، ص٢٠.

الجزيئات، قد يصل به الأمر إلى نفي الكليّات، إنْ لم يكن ثمّة ضوابط منهجيّة، تقول له أنْ يجب عليه أن يقف، وأين يمكنه أن يمضي»[١].

وإنّ نقد «وات» غيرَه من المستشرقين في تناولاتهم للسيرة، فهو الآخر لم يتخلص من مأخذِه لغيره في كتابه محمّد في مكّة، الذي طغت فيه النزعة النقديّة، المفعمة بالشكوك، المبالغ فيها إلى حدّ نفي الرّوايات الصحيحة، وهو يتقاطع مع المستشرقين في الاعتماد على الإسقاط الذي يعنى بإنزال الواقع الغربي المعيش على أحداث التاريخ الإسلاميّ «إنّ بمقدور المرء أن يلتمس عبر قراءته لكتاب محمّد في مكّة اثنيْن من تلك الثغرات المنهجيّة، التي تتردّد في معطيات المستشرقين، تتمثل أولاها: في ذلك الانسياق وراء النزعة النقديّة، التي تبلغ على أيدي بعضهم حدّ النفي الكيفي للرّوايات، أو إثارة الشكوك حول صحّتها، وتتمثّل ثانيتها في إسقاط الرؤية والمواصفات المعاصرة ذات الطّابع النسبي على الوقائع التاريخيّة، ومحاولة تحكيم المنطق الوصفي، واعتماده في تحليل مكوّنات تلك الوقائع»[٢].

نماذجُ الإسقاط لدى المستشرقين تثير الغرابة لأنّها لا تمتّ بصلةٍ إلى المنطق، ولا يستقبلها أيّ عقل، فهي بعيدة كلّ البعد عن أسسِ كتابة التاريخ الذي يؤمن منهجه باختلاف العصور وتباين الإطار المكانيّ، فما بال إذا تعلّق الأمرُ بأعظم شخصية عرفتها الإنسانيّة، فلفق لها هؤلاء ما اعتادوا عليه في حياتهم الغربيّة جهدًا منهم في زعزعة صورتها «ومِن طرائف التفسير بالإسقاط، أو الإسقاط في التفسير ما رأيناه عند المستشرق الانجليزي منتجمري وات، إذ فسّر ما كان من خلوة الرّسول ﷺ في غار حراء قبيل البعثة بأنّه كان

---

(١) عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر، مونتغمري وات، من مناهج الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، ج١، د.ط، د. ت، ص١٦٨.

(٢) المرجع نفسه، ص١٢٨.

هروبًا من حرّ مكة، وابترادًا في رأس الجبل، حيث كان محّمد ﷺ فقيرًا لا يستطيع السفر إلى الطائف مثل أغنياء قريش»[١]

وطّد المستشرقون دراستهم بالتراث الإسلامي، ولم يتركوا فيه شاردةً ولا واردة إلّا وفحصوها، وجهدوا في سبيل تحقيق غاياتهم من هذه الدّراسات، فأسهموا في الإحاطة بتراثنا جمعًا وتحقيقًا وترجمةً إلّا أنَهم أحدثوا قطيعةً بين أسلوبهم، والمنهج العلميّ الدقيق الذي يعتدّ به كافتقارهم للثّقة في طرح الروايات، وتفسيرها تفسيرًا يتنافى مع المنطق، ويخضع للضغائن العرقيّة التي لا تؤمن بالإنصاف، الأمرُ الذي يشوّه صورة الحركة الاستشراقية «إنّ الحركة الاستشراقيَة تعمل بنشاط وجهدٍ متّصل في سبيل بلوغ أهدافها، ونحن لا ننكر ما قدّموه في سبيل البحث العلميّ، وما أسهموا به في نشر العلوم الإنسانيّة، غير أنّهم عندما يأتون للقضايا الإسلاميّة يخبطون فيها خبطَ عشواء، ويقدّمون لها تفسيرات تصطدم مع الحقائق الإسلاميّة، ومن هنا نشأت الفجوة بين أرباب الفكْر الإنساني، وعليه لا بدّ من الإنصاف والتجرّد من الأهواء عندما يعرض الباحث للقضايا الفكريّة»[٢]

الكتابةُ في السيرة تقتضي من الباحث الاعتماد على منهج حركي، الذي تختصّ حركته برصد المراحل التي مرّ بها الرسول- عليه الصّلاة والسلام- مع مراعاة اتصال حلقها مع بعضها البعض، وبذلك يضمن التّرتيب الزمني المحكم، والتّسلسل المنطقي للأحداث، وفق ما يتناسب مع الواقع، فتتّضح خصائص كلّ مرحلة، وتتوضّح علاقتها بالمراحل الأخرى.

---

(١) عبد العظيم، محمود ديب، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي ، كتاب الأمة ، ط١ ١٤١١ه، قطر ص١٠١

(٢)زاهر عواض الألمعي، مع المفسرين والمستشرقين في زواج النبي- صلى الله عليه وسلم- بزينب بنت جحش، دراسة تحليلية، جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، ط٤، ١٩٨٣، الرياض، ص٢٥.

«المنهج الحركي يعنى بالخطوات المنهجيّة التي تحرك بها النبي ﷺ وسماته ارتباط الحلقات بعضها ببعض، بحيث تمثّل في النهاية كلًّا متكاملًا، وقد تتكرّر بعض السّمات بين مرحلةٍ وأخرى، وتكرارها يعني ديمومة هذه السّمة، وأنّها تتجاوز المرحليّة لتكون أصليّة في خطّ السيّر كلّه، والهدف من هذا المنهج أنّ تملك الحركة الإسلاميّة المعاصرة دليلُ عملٍ تسير على ضوئه».[١]

أثار النّاقد الموقف الاستشراقي من ردودِ الفعل التي سجلت في بداية الدعوة، ومن بينها رفضُ قريش للدّين الجديد، واللافت هو التناقض في تسجيل طبيعة هذا الرفض العنيف «لكن لويس يذكر في موضع آخر أنّ الاضطهاد الذي تعرّض له المسلمون كان أقلّ ممّا تصوره السنة وإنْ كان كافيًا لهجرة البعض إلى الحبشة، أمّا هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة فيزعم لويس أنّها كانت سهلة ميسورة، وأرجع الدوافع التي أدّت إلى وقوف قريش في وجه الدّعوة الإسلاميّة إلى دوافع اقتصاديّة، ويشير إلى أنّ التأيّيد المبكّر جاء من الطبقات الفقيرة»[٢]

يتأكّد لنا أنّ هذا التناولَ الاستشراقي المعاصر لهذه الفترة من حياة الرسول ﷺ قاصرٌ عن تطبيق المنهج التاريخيّ العلميّ، وذلك لابتعاده عن الموضوعيّة والصدق في نقل الأحداث، وفي تفسيرها وفق ما يتناسب مع ذهنية المجتمع آنذاك، وذلك لافتقاره القدرة على فهم العلوم الإسلاميّة، والخبرة في الولوج إلى أسس التاريخ الإسلاميّ «من خلال استقراء مناهج المستشرقين، ومدى مطابقتها للمنهج العلميّ الرّصين في دراسة التاريخ، لا بدّ أن نسلّم بشيء أساسي، وهو قلّة باع المستشرقين في العلوم الإسلاميّة، وعدم تجرّدهم في المعارف الأساسية التي يفهم على أساسها التاريخ الإسلاميّ، فضلًا

---

(١)منير محمد الغضبان، المنهج الحركي للسيرة النبوية، القسم الثالث، مكتبة المنار ، د.ط ، د.ت، الأردن، ص٢٠٧.

(٢)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي ص٢٦٣.

عن التشكيك في صحّة رسالة النبّي ﷺ ومصدرها الإلهي مع إنكارهم لكون القرآن الكريم كتابًا منزّلًا من عند الله»[١]

ويدّعي بعضُهم تطبيق مناهج حديثة تقحم علم النفس وعلم الاجتماع في تحليل سيرة النبّي ﷺ ومِن النتائج المتوصّل إليها نفي نبوّته، التي استشعرها داخليًّا من منبع ذاتي، لا صلة له بالوحي الخارجيّ، ومن المفارقة في هذا الادّعاء مزجه بالصدق للوصول إلى الطعن في شخصه الكريم، فهو صادق في نظرهم لكنه تراءى له أنّه نبّي «يذهب المستشرق مونتجمري وات في كتابه «محمد في مكّة» أنّ محمدًا صادق لأنّه يخيّل إليه أنّه بعث نبيًّا، وأنّه يحمل رسالة، وهو يمزج دراسته بعلم النفس التحليلي وعلم الاجتماع، وهو يزعم أنّ عمليّة الوحي إنّما هي استشعار داخلي، وقناعة ذاتيّة، دون أن يكون هناك شيء خارجي اسمه الوحي، ولكن يصدق»[٢]

وهذا ما نادى به بعضُ المستشرقين المعاصرين، وهو في نظر مطبّقاني ينتمي إلى المرجعيّة الاستشراقية، التي يردّد المزاعم والأباطيل، حتى يتوهّم أنّها مبادئ أساسية في هذا الفكر لا يلبث المستشرق فيها إلاّ وقد تشبّع بها وعدّها أسسًا ينقلها عمّن سبقه في هذا الميدان.

«يقصد لويس أنّ الرسالة كانت أمرًا من ابتداع محمد ﷺ، وحاشاه ذلك، ويقصد بكلمة وحي عربي ربطَ النبوّة بالعرب، وعدّها شأنًا قوميًّا يخصّهم كما أنّ لغيرهم وحيًا ونبوّة، وهذه الشّبهة ليست جديدة؛ فقد ردّدها مستشرقون آخرون قبل لويس نذكر منهم جوستاف لويون[٣]، ووليام موير»[٤].

---

(١) صلاح الدين حسين الخضر، الاستشراق وشبهة الدافع الاقتصادي للأراضي المفتوحة، نقد وتحليل مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، المجلد الثالث، العدد العاشر، تشرين الثاني ٢٠١١ ذو الحجة ١٤٣٢ ه، ص٤٠٤

(٢)أكرم طياء العمري، موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، ص٦٠.

(٣) جوستاف لويون (١٨٤١-١٩٣١) من فلاسفة علوم الاجتماع الفرنسيين، من مكتبة حضارة العرب الحضارة المصرية، حضارة العرب في الأندلس، حضارة الهند من كتاب شوقي أبو خليل في الميزان، غوستاف لويون دار الفكر، ط١، ١٩٩٠، دمشق سورية، ص١٤١.

(٤)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص٢٦٥

المرجعيّة الاستشراقيّة تنمّ عن قواسم مشتركة في المنهج، ومنطلقاته الفكريّة موحدة، وأسلوبه المعتمد هو الآخر موحّد، وبذلك يتوحّد خللُ النتيجة، فالعقل الغربيّ، ومباعثه الدينيّة واتجاهاته الماديّة لا يصمدون أمام المنهج التّاريخيّ الحقّ، «يكاد المستشرقون أن يلتقوا جميعًا في هذا الخلل المنهجي الذي هو أشبه بالحتمية التي لا فكاك منها للبحث الغربي هو القاسم المشترك الأعظم لجلّ الأبحاث والدّراسات التي قدّموها عن سيرة الرسول ﷺ من مواصفات العقل الغربيّ ورواسبه الدينيّة، ونزوعه العلمانيّ، ومسلّماته الماديّة ورؤيته الوضعيّة، وانحساره على المنظور، وانكماشه على المحسوس، وردّة فعله تجاه كلّ ما هو روحي أو غيبي، واعتقاده القدرة على فهْم كلّ شيء، وتحليل كلّ مُعضلة في دائرة ما يصطلح عليه بالعلوم الإنسانيّة، ومنها التاريخ»[1]

يشير الناقد إلى أنّ المستشرقين يدركون حقائقَ السّيرة، لكنهم يحاولون طمسها رضوخًا لخلفيّاتهم الفكريّة، وأسلوب حياتهم الماديّة، لهذا يرون أنّ ردودَ فعل قريش اقتصاديّة؛ لسلطة المادّة على فكرهم، وكأنّهم يحلّلون واقعهم المعيشي، وفي ذلك إصرارٌ على تجاوز المنهج العلميّ البحث في مثل هذه القضايا «وللرّدّ على هذه الشبيهات نقول: بأنّ المستشرقين ومنهم لويس يعلمون الحقائق، ولكنّهم يصّرون على تفسير الإسلام وفقًا لخلفيّاتهم الثقافيّة، والعقديّة، وأنّ المادّة لم تكن العاملَ الأساسي في أحداث التاريخ الإسلاميّ كما يرى أصحاب النظريّة الماديّة في تفسير التاريخ، وإقحام التفسير الماديّ في أحداث التاريخ الإسلاميّ، ما هو إلّا للتقليل من شأن الرسالة الخالدة»[2].

دارسُ التاريخ يؤمن باختلاف الإطار المكانيّ، وتباين الإطار الزمانيّ، والاختلاف حتمية تتأسّس عليها الحياة عبر العصور، ولكنّ المستشرقين لم يتخلّصوا من طغيان الفكر الغربيّ على إخضاع الأحداث التاريخية لما ليس لها فتوى، وتحليلاتهم غريبة الأطوار

(١) عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، ص١٧٣.

(٢) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص٢٧٠.

«انطلاقًا من إسقاط المفهوم الغربيّ الخاطئ للدّين على وقائع السيرة، نلتقي بحشدٍ من الاستنتاجات والتحليلات الخاطئة، التي لم تستطعِ الفكاك من نقاط الشّد، التي تمسك بتلابيب العقل الغربيّ، والنزوع العلمانيّ، والمسلمات الماديّة، واعتقاد القدرة على إخضاع كلّ ظاهرة تاريخيّة، أو بشريّة لمقولات التحليل العقليّ الخالص، حتّى لو كانت غيبية تندّ عن التعليل والتحليل»[1].

أنكرَ المستشرقون نبوّة الرسول ﷺ كما أنكروا عالمية الإسلام، وطعنوا في صحّة الرسائل التي خاطب من خلالها- عليه الصّلاة والسّلام- ملوك العالم يدعوهم إلى الإسلام، وقد أثبت التّاريخ ذلك، فالإسلام أنزل للبشرية جمعاء، وليس للعرب فقط «فأمّا الدليل على كوْن الرسالة الإسلاميّة رسالة عالميّة ما تبث تاريخيًّا أنّ النبّي ﷺ قام بعد صلح الحديبية بإرسال كتبٍ إلى أهمّ مَن كان في الجزيرة العربية، وخارجها من ملوك وحكام يدعوهم فيها إلى الإسلام، ومن ذلك ما أرسله ﷺ إلى كلّ مِن قيصر الروم، وكسرى ملك فارس، ونجاشي الحبشة، والمقوقس عظيم أقباط مصر في عصره»[2].

شكّك الاستشراق المعاصر في هذه الرسائل، ولم يبنِ شكوكه على أسس دقيقة، بل نهلها من سابقيه الذين لغموا طرحهم بالنفي والافتراضات، والتشكيك، وبالغوافي ذلك، إلى أن افتقدوا إلى الصّورة الحقيقية التي تعكس وعيًا علميًّا، وحسًّا نقديًّا مسئولًا في كتابة السيرة «المبالغة في اعتماد النقد والافتراض، والنفي الكيفي للرّواية أمور قد تعود إلى الوجه الآخر للخطأ فإذا كنّا في الأولى نستسلم لكلّ ما قيل، فإنّنا هنا قد نرفض، ونشكّك بكلّ ما قبل، وفي الحالتين، فإنّ شبكة الوقائع التاريخية سوف تتعرّض للتمزّق، وملامحها الأصلية ستئول إلى الضياع»[3].

---

(١) عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية ص ١٧٤، ١٧٥.

(٢) خالد إبراهيم المحجوبي، الاستشراق والإسلام، ص٥٦.

(٣) عماد الدين خليل المستشرقون والسيرة النبوية، ص١٦٨.

إنكارُ هذه الرسائل يقصد بها إنكار العالمية عنالإسلام، وطابعه الدعوي الإنساني وسماحته التي تخاطب كلّ العقول على الرغم من الاختلاف والتعارض «ويقف لويس عند رسالتي الرسول ﷺ إلى كسرى وهرقل؛ موقفَ المشكّك فيهما قائلًا: «اختلف العلماء فيما إذا كان محمّد ﷺ قد فكّر في فتح الإمبراطوريتين، وإدخالهما في الإسلام، ويكرّر هذا القول في مكانٍ آخر قائلًا: بأنّ إرسال هذه الرسائل هو الآن، وبصفة عامّة مرفوض، وتعدّ من الكتابات السرية الغامضة، ونقل لويس هذه الأفكار عن المستشرق كايتاني[١] ومونتجمري وات »[٢].

اتّفق المستشرقون على إنكار هذه الرسائل لكنّهم اختلفوا في الأسباب الداعية إلى الإنكار فمِنهم مَن أنكرها لطابعها، ومنهم مَن أنكرها لطبيعة متلقّيها، وكأنّ الرافضين لها لا يدركون الجهودَ العظيمة التي بذّلها ﷺ في دعوته، وأمّا محتواها فلا يخرجُ عن رسالة نبّي يخاطب العالمين بما أنزل عليه «لقد أنكر بلاشير[٣] تاريخية هذه الرسائل لطابعها الخرافي، وأنكرها «وات» بدعوى لا معقوليّة محتواها الدعوي، واستبعاده أن يسلم الملوك الذين راسلهم النبّي، وإنّنا نتساءل متى منعت الرّدود المستنكرة، والإجابات المستهجنة، والأفعال القبيحة النبّي ﷺ من تبليغ دعوته حتّى يمنعه يأسُه من إسلام هؤلاء الملوك من مراسلتهم»[٤].

(١) كايتاني Caetani Leone (١٨٦٩-١٩٢٦) ولد في روما وتخرج من جامعتها تعلم سبع لغات منها الفارسية والعربية، جمع مكتبة شرقية زاخرة بالمخطوطات النفسية، من أثاره تاريخ الإسلام حوليات الإسلام من كتاب نجيب العفيفي المشركون، ج١ دار المعارف، ط٤، د.ت، ص٤٢٩.

(٢)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص٢٨٤.

(٣) بلاشير R.L.Blachére (١٩٠٠-١٩٧٣) درس في الدار البيضاء، وتخرج من كلية الآداب بالجزائر ١٩٢٢، عين أستاذًا في معهد مولاي يوسف بالرباط، وأستاذًا بمدرسة اللغات الشرقية بباريس، من آثاره: المتبني الشاعر العربي الإسلامي، الوزير الشاعر ابن زمرك، من المرجع نفسه، ص٣١٠.

(٤)لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، مكتبة العبيكان، د.ط، د.ت، ص٥٢٤.

الناقدُ يردّ ردّ نقّاد الخطاب الاستشراقي على هذه الفرية، ومصداقيتها ظهرت في كتب المؤرّخين المسلمين الذين يجزمون بصحّتها، ويرون أنّ ما ذهب إليه المستشرقون يعود إلى عجزهم أمامَ المناهج العلميّة التي تخوض في غمار العناصر الرّوحيّة «إنّ النتيجة التي ينتهي إليها أيّ باحث استعرض ما استعرضناه من آراء استشراقية هي إلزام المستشرقين إمّا بالجهل التّام أو الجزئي بالمادة الأساسية التي يجب توفيرها لإنجاز دراساتهم، أو تعمّد الاستعانة بمناهج توصل إلى نتائج مخالفة للوقائع، وعجز المستشرقين عن تمثّل النبوّة الإسلاميّة بشكل جيّد يعود إلى عدم امتلاكهم للإحساس بالعناصر الروحية، والجهل، وعدم امتلاك ناصية المناهج العلميّة قد يفسر عددًا من السّقطات الاستشراقية، وأنّ أكثر المستشرقين المضلّلين هم مِن المتدينين باليهوديّة، أو المسيحية»[١].

المنهج الغربيّ في دراسة السيرة فسّر أحداثها تفسيرًا ماديًّا غريبًّا عن الإسلام، وسياسيًّا منافيًا لقيمه وأسسِه التي دعا إليها، وألحقوا إلى أحداثه مراوغات أنسب إلى أحداث الاستثمار الغربي، الذي برّر لغزوه بأسباب واهية، إذًا هو الإسقاط الذي لطالما اعتمد عليه، ففسّر أحداثًا وفقًا لنمط فكره، وأسلوب حياته فما يراه في مجتمعه يلحقه بغيره، ومِن نماذج ذلك تحليله لرسائل الرسول ﷺ إلى الملوك «ولمّا أتمّ دمار اليهود، وإخضاع كثير من القبائل العربية ممّا أدّى إلى اتّساع سلطانه، أرسل السّفراء إلى الملوك والحكامِ الأجانب، ولم يكنْ يطمع في أن يدخلوا جميعًا في الإسلام، ولكنّه كان يحاول إيجاد مبرّرات لمهاجمتهم، عندما يحين الوقت، وقد نسوا أنّ مِن قواعد الإسلام ما جاء به صريح القرآن، «وإنْ جنحوا للسّلْم فاجنح لها وتوكّل على الله»»[٢].

---

(١) المرجع نفسه، ص٥٥٨، ٥٨٤.

(٢)سفاري كلود، السيرة وكيف حرفها المستشرقون، تر: محمد عبد العظيم علي، نقد وتحقيق وتصويب عبد المقال الجبري، دار النخوة للطبع والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤، ص٢٥٤.

المنهجُ في كتابة السيرة وجبَ أن يكون أقربَ إلى التاريخ الإسلامي حتى يدرك الغاية من هذا العمل التاريخي الدينيّ، وإذا ما تمّ له ذلك أحاط بالأحداث إحاطة الحريص، وحلّلها تحليل العالم الدّقيق، ومبعثه في ذلك إيمانه بعظمتها، فينطلق نحْوها بشغف، ووعي، فلذلك نلفي الباحثين المسلمين يتحرّون الصدق في الروايات، فيدقّقون، ويرفضون منها كلّ ما يثير التناقض أو يخالف المنطق «منهج كتابة التاريخ الإسلامي يقوم في جانبه الفكري والتصويري على المبادئ والقيم الإسلاميّة، ويستمدّ من التصوّر الصّحيح لقضايا العقيدة والإيمان، وغايته ووجهته مرتبطة بغاية العقيدة الإسلامية، والمنهج الأوروبي في البحث التاريخي غير صالح للتطبيق في التاريخ الإسلامي نظرًا للاختلاف العقديّ في أصل النظرة للإسلام، ووظيفته، ودوره في الحياة»[(١)].

يذهب بعضُ النقاد إلى أنّ الطرح الاستشراقي الديني جاء مخيّبًا لما كان يجب أنْ يكون عليه بإمكاناته الهائلة، والتي أظهرته في حركةٍ علميّة دؤوبة، وتسعى للتبحّر في هذا التراث العظيم، لكنّها لم تتحرّر من ربقة القيود السياسيّة والعرقيّة «إنّ التناول الاستشراقي للدّراسات الإسلاميّة، والتّراث العربيّ كان دون المستوى الذي ينبغي أنْ تكون عليه حركة فكريّة علميّة كبرى لها أهداف علميّة تسعى لدركها، بغضّ النّظر عمّا شابها من الغبش السياسي والأيديولوجي، الذي ظهرَ جليًّا في جزءٍ كبير من الإنتاج الاستشراقي»[(٢)].

ورأى هؤلاء أنّ اهتمام الحركة الاستشراقية كان دونَ المستوى لتعسفها في استخدام المنهج لأنّ الأمرَ يتعلّق بالآخر، الذي يختلف عنه في الدين والفكر، ويتعارض معه في

---

(١) محمد بن صامل الشلمي، كتاب التاريخ الإسلامي مع دراسة لتطور التدوين، ومناهج المؤرخين حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ط١ ، شوال ١٤٢٩ه ، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية، ص١٧٧

(٢) خالد إبراهيم المحجوبي الاستشراق والإسلام، مطارحات نقدية د ط ، دار الكتب الوطنية ، بنغازي ليبيا ص ١١٠.

المصلحة فينشب صراعٌ يقود هذا المنهج إلى حسابِ طرفٍ دون طرف آخر، فيصطدم البحث العلميّ بفكر متشنج يصعب عليه ممارسة العلميّة على مَن يعارضه «إنّ التعسف في استخدام المنهج يسهم وبشكل فاعل في جعل أيّ توجّهات علميّة في الدّراسات الإنسانيّة، وخصوصًا ذات العلاقة بالآخر تقع بين جدبّين متناقضين هما الرّفض والقبول، والسلب والإيجاب، وهذا التعسف في استخدام المنهج هو الذي يحدّد غالبًا الموقف من مُعطيات البحث العلميّ، والاستشراقي على الخصوص»[١].

ويقترن التعسفُ عادةً مع المستشرقين الذين يضمرون عداءً خاصًّا للإسلام، وللمسلمين فتعكس بحوثهم هذه الضغائن، وتعبّر عن أحقاد دفينة تتجاوز حدود المنطق، وتكبت الحقائق، ومن ذلك حديثهم عن علاقة المسلمين باليهود، التي ولّوا لها اهتمامًا خاصًّا لتدقيق مآرب في الصراع العربيّ الإسرائيليّ «من الموضوعات الأثيرة لدى لويس الحديث عن علاقة الإسلام والمسلمين باليهود على مرّ التاريخ، ونظرًا لاهتمامه الشّديد بها، فقد أفرد لها كتابين هما «اليهود في الإسلام»، و»الساميون والعداء للسامية»، ويبدو فيهما رغبته في التركيز على هذه العلاقة كمنطلق للحديث عن مبرّرات وجود الكيان الصهيوني في فلسطين»[٢].

هذا ما يفسّر النتائج المشوّشة للبحوث الاستشراقية، وبخاصة التي خاض غمارها المستشرقون اليهود الذين أجحفوا في حقّ العلم، ولم يتخلّصوا من وهم انتمائهم إلى فلسطين، ومن وهن أحداث التاريخ الأليمة، وحبسوا في القيود الفكريّة، التي آمنوا بها، واجتهدوا لإقناع الآخرين بها من خلال نشاطاتهم العلميّة «كافّة المستشرقين اليهود يؤمنون إيمانًا راسخًا أنّ فلسطين هي دولتهم التي عاش فيها الآباءُ، والأجداد، وأجداد الأجداد، ويؤكّدون على ذلك لأنفسهم، وللآخرين، ويقرؤون تاريخهم على هذا النّحو،

(١)فارس عزيز المدرس، وزاهدة محمد الشيخ، الاستشراق قراءة في المنهج وقصدية الخطاب، ص١٢
(٢)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص٢٨٦.

ولم ينسَ أيّ مستشرق يهوديّ لحظة واحدة أنّه ينتمي للديانة اليهوديّة، وحينما التحقَ بهذا المجال، لم ينفكّ عن كونه يهوديًّا، ولم يستطع البتة أنْ يتحرّر من هذا التميّز، وفشل في تطبيق قواعد المنهج العلميّ، فلم يقرأ بموضوعيّة، ولم يكتب أيضًا، وجاءت كتاباتهم محمّلة برواسب الماضي، وجانبهم الصّواب في كثيرٍ من أحكامهم»[١].

ويزعم المستشرقون اليهود أنّ العلاقة ساءت بين اليهود والمسلمين لأنّهم تمسكوا بيهوديّتهم على الرّغم من محاولات التقرّب إليهم، واسترضائهم، ولكنّ الأمر عندما تعلق بالجانب الاقتصاديّ الذي تفوّقوا فيه طردوا من المدينة «زعم لويس أنّ الرسول- صلّى الله عليه وسلّم- حاول التقرب من اليهود، واسترضاءهم بتبني بعض الشّعائر التعبدية كصوم يوم عاشوراء والاتجاه في الصلاة نحو بيت المقدس، ولكنّ اليهود رفضوا، أمّا عن طردهم من المدينة فيردّ لويس ذلك إلى عداوة الأوس، والخزرج بسبب تفوّقهم الاقتصاديّ كرههم الأوس والخزرج»[٢].

هذا الطّرح لم يعتمدْ على وسائل الإقناع وأدوات البرهان ما مِن شأنه أنْ يدعم هذه المزاعم التي تبدو أنّها نسجتْ من محض الخيال؛ لأنّ أصحابها نادوا بتفسير الظواهر الإنسانيّة تفسيرًا ماديًّا دون مراعاة خصوصيّة بعضها، ولا سيّما المتعلقة بالغيبيات، أو كانوا لا يؤمنون بالإسلام، فيبذلون قصارى جهدهم للتّشكيك في أحداثه «التناول الاستشراقي قاصر غير سليم غير علميّ، ولا سيّما في دراسة مبحث السيرة النبوية المطّهرة لأسباب منها أنّ هؤلاء الباحثين- ماديين علمانيين- لا يؤمنون بالتصوّرات الغيبية، ويضعون كلّ شيء تحت مجهر الحقائق الماديّة، وإمّا أنْ يكونوا من اليهود أو النصارى، بالتالي فهُم لا يؤمنون بالديانة الإسلاميّة، ويشكّكون في مصدرها الإلهي»[٣].

---

(١) محمد عبد الرحيم، الزيني، الاستشراق اليهودي رؤية موضوعية، دار اليقين للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١ القاهرة، مصر ص٣٢٥.

(٢) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص٢٨٧.

(٣) خالد إبراهيم المحجوبي الاستشراق والإسلام مطارحات نقدية للطروح الاستشراقية، ص٩٥.

يردّ الناقد على الطرح الاستشراقي المعاصر، ويوضح أنّ الأصل في عداء اليهود للإسلام منبعه عقديّ عنصريّ في الوقت نفسه، ولن تعترف بنبيّ، وبكتاب آخر بعد التوراة «وعلى عكس ما يدّعي لويس يتّضح أنّ عداوة اليهود للإسلام والمسلمين أصلها عقديّ، ذلك أنّ اليهود يعتقدون بأنّهم شعبُ الله المختار، والعقليّة اليهوديّة تأبى أنْ تعترف بنبيّ من غير نبي إسرائيل، وأنّه بعد أن ختمت صحف التوراة وكتبُ عهد القديم قد انقضى عهد بعث الرسل وظهور الأنبياء».[1]

اهتمّ المستشرقون بصورةِ اليهود في الإسلام حتى يؤججوا فتيلة مزاعمهم، ومنها تحول نظرة الرسول ﷺ لهم، حتى ينالوا من شخصه الكريم، ويثبتوا في سيرته ما لم يتصل به بتاتًا، ومن ذلك أنّه كان يقدّرهم حقّ تقدير، ويصنفهم في مصاف المؤمنين لمعرفتهم الوحي لكنّه غزاهم عندما تمسّكوا بعهدهم القديم «ادّعى نولدكه أنّ محمدًا- صلّى الله عليه وسلّم- في بدايات العهد المدنيّ كان ما يزال لديه فكرة طيبة عن اليهود، وكان يضعهم والمؤمنين في جبهة واحدة، وقد تملّكه وقتئذٍ أصلٌ كبير أنْ يتركوا دينهم، ويتّبعوه، ولكنهم لم يفعلوا، فطردهم واستذلّهم»[2].

حالَ بين المستشرقين وبين الفهم الجاد للسيرةِ المنهجُ الذي اعتمدوه، المُثْقل بالانتماءات والتّيارات، التي لم تستوعب الأصول العقديّة للإسلام، ولا الغاية من دراستها؛ لهذا جاءت بحوثهم تستنطقُ الأحداث الإسلامية بما تراه من نقدٍ غربيّ يزعم اعتماده على علوم البحث المعاصرة «المستشرق بين أنْ يكون علمانيًّا ماديًّا لا يؤمن بالغيب، وبين أن يكون يهوديًّا أو نصرانيًّا لا يؤمن بصدقِ الرّسالة التي أعقبت النصرانيّة، وإنْ كانت السّيرة في تفاصيلها وجزئيّاتها تنفيذًا تاريخيًّا لعقيدة الإسلام، فإنّ ثمة جدارًا فاصلًا

---

(١) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص٢٨٩.

(٢) رضا محمد الدقيقي، كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه، النبي محمد ﷺ والمرجعية، هل ثمّة تحوّل؟ ترجمة وقراءة نقدية، الجزء الثالث، دار النوادر، ط٢، ٢٠١١، الكويت، ص ١١٨.

يقف بين المستشرق، وبين فهم السّيرة، ومهما أعمل المستشرق قدراتِه العقليّة، واجتهد في تحليلاته، واستنفر إمكاناته التقنية واستعان بالعلوم المساعدة، أو الموصّلة للحقيقة التاريخية، فإنّه غير واصل إلى تقديم صيغة أقرب إلى الكمال لسيرة الرسول– صلّى الله عليه وسلّم–»[1]، وعلى الرغم من الإجحاف في حقّ المنهج، والتحليلات المشوّهة لأحداث السّيرة المطّهرة، والتفسيرات الخاطئة لها المعبّأة بحمولات ثقافية وتاريخية، إلّا أنّنا نلفي انكبابًا على الحديث عن شخص الرسول– عليه الصّلاة والسلام–، وإنْ كان يفيض كراهية، وتعصّبًا إلّا أنّه يؤكّد أنّ وقعَه في نفوسهم لم يكن هيّنًا؛ بل هو جدير بالعناية والاهتمام لما له من أثرٍ في قيادة أمّته، وتحويلها «إنّ المستشرقين اليهود لم يتركوا صغيرةً ولا كبيرة متصلة بحياة الرسول– عليه الصّلاة والسلام– ولا شأن مرتبط بسيرته إلّا وقفوا ليناقشوه، ويحلّلوه، وعلى الرغم من معارضتنا لمعظم النّتائج التي توصلوا إليها، التي تنبع من رصيد الكراهية، وبئر التعصب، وتنطلق من النّظرة العنصريّة، فإنّ هذه الدّراسات والتناولَ الواسع لفت نظر علماء أوروبا إلى أهمية رسول الإسلام، وجهوده في الارتقاء بأمّته، وتربيتها على أساس القيم الخلقيّة، والمثل العليا المنبثقة من الوحي الإلهي»[2]

المنهجُ في الاستشراق الديني يرتكز على النظرة الخارجيّة المتقربة، التي تملك لنفسها حقّ ما لا تملكه، فتلج إلى داخل المواضيع الدينيّة الإسلاميّة، وتمارس عليها رؤيتها الخارجية، التي تنبعث عن الجانب الروحي لها «إنّنا ونحن نناقش هذا المستشرق، أو ذاك في حقل السيرة النبوية، يجب أن ننتبه إلى أنّ المستشرق مهْما كان ملتزمًا بقواعد البحث التاريخي، وأصوله، إنّه من خلال رؤيته الخارجية، وتعرّبه يمارس نوعًا من التكسير والتجريح في كيان السيرة، ونسجها فيصدم الحسّ الديني، ويرتبط بالدّيانات الثابتة،

(١)عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، ص ١١٩، ١٢٠.

(٢)محمد عبد الرحيم الزيني، الاستشراق اليهودي، رؤية موضوعية، ص٣١٢.

وهو من خلال منظوره العقليّ والوصفيّ يعاملها كما لو كانت حقلًا ماديًّا للتجارب والاستنتاجات».[١].

يقوم منهج دراسة السيرة النبّوية على أسس تعيّين الباحث، الذي يلج إليها، وتجعله قيد البحث لا يزيغ ولا ينحرف وراء تيار الهوى والتعصب، بل يصمد لإنجاح هذه المهمّة العظيمة، وأهمّ هذه الركائز احترامُ الإسلام، والاعترافُ بنبوّة محمد- صلّى الله عليه وسلّم- إن لم يكن الإيمان بهذا الدين، وإضافة إلى ذلك مصاحبة الموضوعيّة، التي تخلص كلّ باحث من أحكام جاهزة، مسْبَقة سبق إليها غيره ليتحرّر فكره، وينطلق للبحث والتمحيص في سبيل الاكتشاف، وليس توثيق الموروث من الأفكار، وبذلك لا يتّسم الطرح بالدقة، إبعاد الإسقاطات التي تجمع بين شتيتينا يجتمعان لا في الزمان ولا في المكان، والدعوة إلى اتّخاذ آليات المنهج التاريخيّ البحث؛ عدّةً «نلاحظ أنّ الفهم الجادّ للسيرة يقتضي منهجًا يقوم على شروط وطبقات، فالطبقة الأولى الأساسية الإيمان، أو على الأقلّ احترام المصدر الغيبيّ رسالة محمد ﷺ وحقيقة الوحي، التي تقوم عليه، أمّا الطبقة الثانية اعتماد موقف موضوعيّ بغير حكم مسبق يتجاوز كلّ الإسقاطات التي من شأنها أنْ تعرقل عمليّة الفهم، الطبقة الثالثة تقوم على ضرورة الإحاطة بأدوات البحث التاريخي بدءًا باللغة، وجمع المادة الأوليّة، وانتهاءً بطرائق المقارنة، والموازنة، والنقد، والتركيب»[٢].

إذْ على نقد الخطاب الاستشراقي النظرة القاتمة لما طرحه المستشرقون في بحوثهم المتعلقة بالتّراث، الذي استفاد في نظر بعضهم بالحركة الاستشراقية، التي تجاوزت الترسبات العصبية ومشادّات النزاع، التي طغت في كتاباتها، إلّا أنّ وقعها لم يكن مرْضيًا في نفوس بعض المسلمين الذين لم يسنوا فيها، بل أدرجوها في واجهةٍ واحدة «فقد استفاد

(١)عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، ص١١٧.

(٢)المرجع السابق، ص١١٨.

التراث العربي حيث طبق المستشرقون منهجَهم العلميّ على هذا التراث، فقد خلت نفوسهم وقلوبهم وعقولهم من آثار تلك العصبيّات والمنازعات والأهواء، وإذا لم ترضِ بعض المسلمين الذين لا يزالون متأثرين بتلك العصبيات القديمة»[١].

من الإنصاف إيراد آراء المستشرقين الذين ناقضوا غيرهم في موقفهم حول السيرة المطهرة ونقدوا ما ذهبوا إليه نقدًا علميًّا، كما بدر من المستشرقة أنيماري شيمل Annemarie Schimmel[٢] (١٩٢٢،٢٠٠٣) عندما لخصت مواقف الغربيّين في بحثها، الذي رصد تصوراتهم في جوانبَ تمسّ حياة الرسول- عليه الصّلاة والسلام- «كان للتصوّرات المسيحية الأوروبية المشوّهة لحقيقة النبي ﷺ نتائج بائسة فضيعة للغاية، أطلق مسيحيو القرون الوسطى عليه أوصافًا عديدة تنطلق من اشتقاقِ أسماء له من اسمه الحقيقي توحي بالفظاعة والكره، وتؤكّد حقيقة صادمة لمشاعر المسلمين تتلخّص في أنّه لا يكاد يوجد حكمٌ سلبي أصدره الغرب المسيحي في حقّ شخص ما على مرّ القرون مثل الذي أصدره في حقّ النبي محمد»[٣].

تتأكّد أنّ الدراسات الاستشراقية المعاصرة لم تأت بالجديد، ولم تغيّر صورتها للإسلام وللمسلمين منذ عهد القرون الوسطى، على الرغم من اهتمامها بإدراج مناهج العلوم الحديثة فيها «إنّ الانتقادات التي كانت توجّه للإسلام وللقرآن في القرون الوسطى لم

(١) علي حسن الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، د ط، ١٩٨٨، ص١٢٦.

(٢) أنيماري شيمل Annemarie Shimmel مستشرقة ألمانية ولدت في السابع من أبريل ١٩٩٢ بمدينة ارفورت Erfurt حصلت على الدكتوراه في الدراسات العربية الإسلامية في جامعة برلين عام ١٩٤٦، حصلت على درجة الأستاذية في جامعة ماربورغ ، توفيت ٢٠٠٣ من المرجع نفسه، ص١٦

(٣)عبد الملك هيباوي، صورة الرسولﷺ في الدراسات الاستشراقية الألمانية المستشرقة أنيماري شيمل نموذجًا، آفاق الثقافة والتراث، مجلة فصلية ثقافية تاريخية، العدد التاسع والثمانون، جمادى الأولى ١٤٣٦ﻫ/ مارس ٢٠١٥ ص١٠.

تتغيّر الآن بالرغم من أنّ بعضَ مَن عني بدراسة الفكر العربيّ والإسلاميّ من المستشرقين حاولوا أنْ يتحرّروا من ترديد لعنات أجدادهم إلّا أنّهم ردّدوها بأثواب عصرية»(١).

دراسة المستشرقين متفاوتةٌ في إصابتها منهج الدراسة التاريخية الحقّة في السيرة النبوية ومدى تمكّنها من سبل التّعامل معها، ويرى بعضهم أنّها لا تسمو إلى مستواها، وذلك لخلل المنهج الذي تتباين درجته «المحصّلة النهائية، أنّه لا يمكن لهذه الدراسات أنْ ترقى إلى مستوى السيرة، فتكون قديرة على التعامل معها، والتوغّل في نسيجها، وإدراك بنيتها بعمق، ذلك أنّ هناك أكثر من خلل في منهج العمل مع أنّه ثمّة فرق بين مستشرق وآخر، وهو فرق في الدرجة وليس في النوع»(٢).

اجتهادات المستشرقين في السيرة النبوية متعددة، ومتنوعة، وموزّعة بين مجحفين ومنصفين، استندت على المرجعيّة الاستشراقية التي كثيرًا ما أجحفت في حقّ الإسلام ونبيّه، ففوتت على نفسها فرصة اكتشاف معالم مثاليّة في شخص- صلّى الله عليه وسلّم- «تتفرّق المثاليات في نفوس شتى، ولا تجتمع في نفس واحدة كلّ المثاليات، ولكن توجد مع ذلك نفس بشرية كاملة هي مرجع القياس هي نفس محمّد بن عبد الله- عليه الصّلاة والسّلام- أكمل نفس خلقها الله على النّموذج الربّاني الذي ارتضاه الله للإنسان، وطلب من الناس تحقيقه، كلّ وما يستطيع»(٣).

اهتمّ الناقد كثيرًا بفحص منهج المستشرقين في الدّراسات الإسلاميّة مركزًا على المعاصرين منهم، وحتى يتيسّر له ذلك اطّلع على موقفهم من القرآن الكريم، ثمّ من الحديث الشريف وصولًا إلى السيرة المطّهرة، وكلّ مجال من هذه المجالات جمع مجموعة من المعطيات، بلورت له فكرة جلية عن المنهج النقديّ المتّخذ؛ لأنّ في كلّ جزء من هذه

(١)قاسم السمرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص٦٨.
(٢)عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، ص١٩٣.
(٣)محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، دار الشروق، ط١٠، ١٩٩٣، ص٣٧٩.

الأجزاء حلقة من حلقات سلسلة الفكر الاستشراقي، وأثره في دراسة تراثنا الدينيّ ما أفضى إلى كشف بنياته «معرفة الجزئيات من أعظم الأسباب التي تؤدّي إلى معرفة الكليات، وأنَّ وظيفة العقل هي معرفة الكليّات بواسطة الجزئيات وأثبت أنّ العلم بالجزئيات أسبق من العلم بالكليات»(١).

وذلك لنجاح الاستقراء الذي يتوقّف على جزئياته، وملاحظة وقائعها، ومقارنة عناصرها لضمان وصولها إلى مراحل متقدّمة من الثبات في الاستنتاج «الاستقراء يتألف من عددٍ من المقدّمات لا نلتزم فيه بعددٍ معيّن، وكلّما زاد عددها زاد احتمال صدق النتيجة، أوّل مرحلة من مراحل البحث الاستقرائي ملاحظة الوقائع»(٢).

سجّل مطبّقاني مجموعةً من التجاوزات المنهجيّة البحثية في عناية المستشرقين بتراثنا الإسلامي، وأهمّها استعانتهم بمصادر غريبة عنه، والارتكاز على طرحها فيها لا تدركه، ولا تفقه عنه، ولا تؤمن برسالته، وبذلك أخذ مرجعهم العلميّ من منصبٍ واحد فقط، ما ورطه في مزالق كان ليتحرّر منها لو تعدّدت مصادره، واختلفت «يلاحظ على لويس اعتماده على المصادر الاستشراقية، وانتقاؤه المقصود لمصادر بعينها معروفة بحقدها، وعدم تعاطفها مع شخصية الرسول ﷺ بل إنّه يتجاهل بعض الآراء المهمّة لمستشرقين اعترفوا بفضله»(٣).

وخيرُ ما يعتدّ به من مصادر في هذه الدّراسات المتميّزة بطبيعة موضوعها المصادر الإسلامية، التي اجتهد فيها المسلمون لحرصهم الشّديد على النقل الدقيق، والتدوين

(١)علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية، أولًا في العقيدة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت، القاهرة مصر، ص١٠٥.

(٢)زيدان محمود فهمي، الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية، د.ط، ٢٠٠٣، الإسكندرية، مصر، ص٤١.

(٣)الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص٢٩٥.

الصائب والفحص العلميّ للروايات «الاتجاه الموضوعيّ في دراسة السيرة يتميّز بتقدير الجهد الكبير الذي بذله العلماء المسلمون في نقل السيرة، وتدوينها، وإسهام مناهجهم من حيث شكلها وموضوعيتها في تطوير التدوين التاريخي».[(١)].

وممّا أحدث الخلل المنهجي في دراسة السيرة النبّوية خضوع الاستشراق المعاصر للتراكمات الاستشراقية التقليديّة ما جعله غير أصيل يفتقر إلى الجدّة لا يتميز بطابع التحوّل، ولا ينتابه التطور، فيفقده التخصّص «والحقيقة أنّ لويس يردّد أقوال المستشرقين السابقين المتعصبين فهو يعيش عالة على المستشرقين السابقين يردّد أقوالهم، ولا يمكن أنْ نعدّه من المتخصّصين في السيرة، أو حتى من الفاهمين لها»[(٢)].

وعدم التحرّر من ربقة القيّود الفكريّة التقليديّة مكنته من خدمة الأغراض الاستشراقية، وفي مقدّمتها نصرة السياسة الغربيّة، لكنه يظهر بمظهر أكاديميّ علميّ مركزًا على التفسير الماديّ والتشكيك المفرط في كلّ ما يتعلّق بالإسلام، والتقليل من شأن الحضارة الإسلاميّة، والعمل على تشويه التاريخ الإسلاميّ بإسقاطات تثير الغرابة، وتغفل الحقائق، وتختار من الروايات ما يدعم فكرَها المسبوق التعصّب للعرق، والدفاع عن المذاهب العرقيّة المتعصبة.

لا ننفي وجود الإنصاف في هذه الحركة الفكريّة، والتي وإنْ لم ترق لمستوى السيرة النبوية المطهّرة إلّا أنّها تعترف بسموّها، ونبل رسالتها.

ركّز الناقد على المنهج لأنّه يعكس بحقّ معاملة المستشرقين للتراث الإسلاميّ، وفي الوقت نفسه طرائق تعاطيهم للعلوم الإنسانيّة، ونظرتهم للآخر، الذي يختلف عنهم في المكان والدين، والفكر، واللغة.

---

(١) لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص٣٩٣.

(٢) الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، ص٢٩٥.

الفصلُ الرّابع

من قضايا نقد الخطاب الاستشراقي لدى مازن مطبقاني

المبحثُ الأوّل: الاستغراب لدى مازن مطبقاني.

المنهجُ في الاستغراب لدى مازن مطبّقاني.

المبحثُ الثّاني: نقد الاستشراق الأدبي المعاصر.

المبحثُ الأوّل

الاستغرابُ لدى مازن مطبّقاني

نقّاد الاستشراق صالوا صولةً وازنة في بنية علاقة الشرق بالغرب، وجالوا في مظاهرها، وحلّلوا تاريخ عتباتها، فأوتي لهم عرض الحركة التطوريّة لها، وجمع المنطلقات التي توضّح معالمها، والتي عاشت بين مدّ وجزر الأهدافَ الغربية الاستعماريّة، الدينيّة الفكريّة الثقافيّة، في ديّار الشرق، والتي لن تنضبَ مهْما تحوّلت صور هذه العلاقة المتصالحة المصالح، متغذية من التعصب الدينيّ، مستفيدة من الموارد الطاقويّة الشرقية الماديّة والفكريّة معًا.

أرصن نقد الخطاب الاستشراقي جدليّة الأنا والآخر، في هذه العلاقة الهامة، والمتميّزة والتي لا تزال تثير الاهتمام، هذا الإحكامُ بطرفيها يعود إلى موضوع النقد، الذي أفضى إلى دراسة لا تبتعدُ عن هذه الثنائية، ولكنّها متحوّلة الموضوع، متبدّلة النواة، معاكسة لاتّجاه الاستشراق، كرد فعلٍ على النتائج المترتبة عن بحثه ونقده، والذي أسفر على دعوة ملحّة إلى الاستغراب.

بعدما عكس الاستشراق صورة الذهنية الغربيّة إزاء الشرق، وسبل تناولها له، ودرجة الوعي بوجود الآخر، فتحور وتحوّل بمدى التحولات الشرقيّة، فآن أن يتحوّل من تشخيص الأخطاء، وعرض لمزالق الآخر إلى تحليل المظاهر العقليّة فيها، الرابطة بينها وبين فكر صاحبها «الاستشراق يكشف عن طبيعة العقليّة الأوروبية، ونظرتها إلى الآخر، أكثر ممّا يكشف عن طبيعة الموضوع المدروس، فهو موضوع دراسة، وليس دراسة موضوع، هو المرآة التي يكشف فيها الوعي الأوروبي عن ذاته للآخرين، وقد آن الأوان أن يتحوّل رفض الاستشراق من مستوى الخطابة، والعداء السّاذج إلى مستوى

العلم الدقيق، كما يتحوّل من مرحلة تصحيح الأحكام السابقة التي ألقاها الاستشراق إلى أخذ هذه الأحكام ذاتها، واعتبارها دوال تكشف عن عقليته تكوينًا وبنية»[١].

الاستغراب هو طلب الغرب، مصطلحه في نظرِ بعض الباحثين لا يزال في خدره لم تتبلور ملامحه بعد، على الرّغم من الجهود المضنية المبذولة في سبيل ذلك، فهو يحتاج إلى وسط ثقافي مجّهز بإمكانات راعية لهذه المهامّ، تحييها نخب فكريّة، وتتبنّاها مؤسّسات على درجة من الديناميكية المعاصرة لمستجدّات العولمة «في عالم المفاهيم يمسي الكلام على مصطلح الاستغراب أكثر تعقيدًا، مرجع الأمر إلى فراديته وخصوصيّته، وإلى حداثة دخوله مجال المداولة في الفكر المعاصر، ربّما لهذه الدّواعي لم يتحوّل هذا المصطلح بعد إلى مفهوم، وبالتالي إلى منظومة علميّة، لكي يتّخذ المصطلح مكانته كواحدٍ من مفاتيح المعرفة في الفكر العربي الإسلامي وجب أن تتوفّر له بيئات راعية، نخب مُدركة، ومؤسّسات ذات آفاق إحيائية، وكلّ ذلك في إطار مشروع حضاري متكامل»[٢].

تجاوز نقد الخطاب الاستشراقيّ الردود على تجاوزات الاستشراق، وفضح أغراضه وتحليل منهجه، والنّفاذ إلى ثقافته، والبحث في تاريخه، وقراءة قضاياه بفكر شرقي، الذي أيّد البعض من أصحابه هذا الولوج إلى عالم الآخر، ورفض البعض الآخر ذلك، مستبعدًا نتائج مثمرة منه، وآفاقًا واعدة من طرحه الذي عني به في كتاب مازن مطبّقاني «الغرب من الداخل» «كانت بداية القرن العشرين، وأواسطه مسرحًا زمانيًّا لهذه العلاقة العدائية، حيث ظهرت كتابات كثيرة في الرّد على الشّبهات الاستشراقية، وقليل من هاته المحاولات من تجاوز وسيلة الردود، واقتحم على الغرب عالمه كي يسائله عن تاريخه وقضاياه، كي يقرأه بلغة غير التي قرأ نفسه بها، ظهرت فئة من الباحثين المتميّزين في

(١) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الجامعية للنشر، بيروت، لبنان، ١٩٩٢، ص ٥٤.
(٢) محمود حيدر، لماذا الاستغراب، الاستغراب دورية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، مكتب بيروت، لبنان العدد الأول، السنة الأولى، خريف ٢٠١٥– ١٤٣٦هـ، ص ٩، ١٠.

خوض غمار الثقافة الغربية في تاريخها وواقعها، وجعلها موضوعًا للبحث، فقد استقبله بعضُ الباحثين بكثير من السخرية والرفض في الوقت الذي أيّده وزكّاه صنف آخر من الباحثين مثل مازن مطبّقاني المشرف على مركز المدينة المنوّرة لدراسات وبحوث الاستشراق»[١].

إدراك مطبّقاني لقيمة معرفة الغرب يعود إلى انشغاله بنقد الخطاب الاستشراقي، الذي يحتاج ناقده خبرةً في تعاطي الغرب لمسائل الآخر عامّة، والشّرق خاصّة، وقد تكون هذه المعرفة منهجًا من مناهج نقد الاستشراق الذي برع فيه كلّ خبير بالفكر الغربي، وضليع بالبنية الاجتماعية له، وإدوارد سعيد مثال صادق عن ذلك.

«الغرب من الداخل» هو موضوع الاستشراق؛ لأنّ هذا الأخير ينظر إلى الغرب نظرة موضوعية علمية، تستدعي من صاحبها الدّخول إلى عالمه؛ لأنّ نظرته وهو في داخله تختلف عنها وهو في خارجه، وقد يكون اختيار الناقد لهذا العنوان يعود إلى مفهوم الاستغراب، وإلى المنهج الذي يعتدّ فيه، فالنظرة الداخلية تتجرّد من المؤثرات، وترصد رؤية واضحة لا تحتاج فيها واسطة معرفية؛ قد تعين، وقد تنحرف عن جادّة الصواب، في حين النظرة الخارجية كليلة، لا تتمكن إلّا ممّا هو خارجي، لا يعكس بحقّ الصورةَ الدقيقة المستهدفة لهذه الدراسة «مادة الاستغراب يتمّ فيها رؤية الغرب من منظور اللاغرب، ورؤية الآخر من منظور الأنا»[٢].

يتوجّه الاستغراب بنقد الغرب نقدًا يبتعد عن السطحية، ويتخلّص من العدائية ليخلص إلى فهم وإدراك الحاجة من الغرب، والتفكير في المستقبل «ثقافة الاستغراب نقد للغرب لا مَدح له، تشكيك فيه، لا تقليد له، وتفهّم للمشاكل الوجودية لشعوبه،

(١) مهدية العياشي أمنوح، منهج مالك بن نبي في دراسة الغرب، مالك بن نبي مفكر شاهد، ومشروع متجدد، النبراس وجدة، المغرب، ٢٠٠٥، ص١١١.

(٢) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص٢١.

وليس عدائية تجاهه، وثقافة الاستغراب ضرورية لأنّها تؤدّي إلى تفهم أفضل للغرب، بل لأنّها تعطينا المنظور الصحيح لفهم مستقبل المجتمعات العربية»[١].

وجاءت نشأة الاستغراب للحدّ من موجة التغريب التي اعترت أسلوب الحياة، ومظاهر الثقافة، وعنوان الهويّة من انتماء ووجود «نشأ علم الاستغراب occidentalism في مواجهة التغريب، الذي امتدّ إلى أساليب الحياة اليومية، ونقاء اللغة، ومظاهر الحياة العامة، وفن العمارة»[٢].

أثرُ التّغريب سمّاه البعض الاستغراب السلبي، الذي جاء نتيجة انبهار العربي المسلم بالغرب، وتعامله مع حداثته على حساب الهوية والانتماء، فبلي بالتبعية، والاستلاب «الاستغراب السلبيّ ناتجٌ عن تفاعل مركّب بين دهشة العربي المسلم بحداثة الغرب ومنجزاتها من جهة، وطريقة تعامله معها من جهةٍ أخرى، فيبتعد هذا التركيب على الإجمال بدا هذا المستغرب في حالة استلاب، وتبعية لمنظومة الغرب، وخصوصياتها»[٣].

يرى مطبّقاني أنّ فكرة دراسة الغرب ظهرت لدى العديد من الباحثين في مقالاتهم المتنوعة، التي تصرّ على ضرورة العناية بهذا الموضوع، عناية تطبيقية، تجسّد في مراكز مختصّة، وبخاصة إذا كانت من الآخر «إنّ فكرة دراسة الغرب ظهرتْ في العديد من المقالات، وقد ظهر مثل هذا التّساؤل على لسان مستشرق في أحد المؤتمرات الدولية للمستشرقين قبل أكثر من خمسين سنة، حين التفت مستشرقٌ إلى عالم مسلم، وسأله لماذا لا يوجد لديكم دراسات حول الغرب، كما يوجد لدينا دراسات حول الإسلام والمسلمين؟»[٤]

---

(١) مصطفى صفوان، الاستغراب يؤدي إلى التحرر الوطني من كتاب أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، ط١، يناير ٢٠٠٠، القاهرة، مصر، ص١٥.

(٢) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص ٢٢.

(٣) محمود حيدر، لماذا الاستغراب، الاستغراب دورية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ص١٢.

(٤) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، دراسة للظواهر الاجتماعية، فهرست مكتبة الملك فهد الوطنية، ط٢، الرياض المملكة العربية السعودية، ١٤٢٥هـ، ص٥.

ومِن خلال ذلك يدافع الشرق عن نفسه دفاعًا خاصًّا يختار فيه أسلوب الهجوم، الذي يحوّل صورة العلاقة، وبذلك يكون نقيضًا للاستشراق «الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل، بل والنّقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا الشّرق من خلال الآخر الغرب، ويظهر الاستغراب كدفاع عن النفس، وخيرِ وسيلة للدفاع الهجوم، والتحرّر من عقدة الخوف تجاه الآخر، وقلب الموازين رأسًا على عقب»[١].

الاهتمامُ بالآخر لازم الدراسات الاستشراقية لأنّها تصوّر علاقة يشترك فيها طرفان مختلفان، أوّلهما الغرب الدراس، وثانيهما الشرق المدروس، ولكن لم تنفرد هذه الدّراسات بذلك فقط، بل نلفي أنّ فضول معرفة الآخر صاحب الإنسان عندما أدرك وجود من يختلف عنه فبزغت فكرةُ الاتصال بالغرب، والتركيز على طابعه الثقافي، ونشاطه الفكري من خلال ترجمة كتبه، لنقلها إلى ما ييسّر الاطّلاع عليها، وذلك وجد فيه بعض الباحثين الاستغراب الإيجابي، الذي اختلف عن الاستغراب السلبي «الاستغراب الإيجابي الطبيعي موجود لدينا بالفعل منذ أقدم عصورنا الثقافية، غير أنّنا لم نكنْ نطلق على هذا النشاط كلمة سلبية كالاستغراب، مثلًا في العصر العباسي أطلقوا على أكبر مركزٍ للاستغراب اسم دار الحكمة حيث انبرى المترجمون لترجمة الكتب اليونانية، أمّا اليوم، فإنّ اشتقاق لفظ الاستغراب على نمط كلمة الاستغراب محاكاة لها، وهو تناقض من جانبِ مَن يريد أن يتحرّر من المحاكاة ويثبت أنّه قوي مستقليًا للغرابة!»[٢] اختيار مصطلح الاستغراب يثير غرابةَ البعض، لأنّه تقليد للاستشراق، وموضوع الاستغراب التحرر من الدونية التي دعتْ إليها فوقيّة الغرب في خطاب الاستشراق، وقد يعتمد على هذا المصطلح كردّ فعل على هذا الأخير الذي عبّر عن اهتمام الآخر بالشرق، بغضّ

---

(١) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص ٢٢، ٣٠.

(٢) أنور لوقا، أنا مستغرب بدون استغراب، من كتاب أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب، ص ٢١٥.

النظر عن أساليب هذا الاهتمام، وأهدافه، لأنّ الاتّصال بالآخر وارد منذ فجر الإسلام، الذي جاء لهداية البشرية جمعاء، لذلك لم يعبّر البعض أنّ ذلك استغرابٌ «الاستغراب محدّد آخر من محدّدات العلاقة بين الشرق والغرب، والذي يظهر أنّ العلاقة بين الشرق والغرب قد انطلقت بقوّة واضحة، مع بعثة سيدّنا رسول الله محمد بن عبد الله حينما أرسل الوفود إلى الملوك، والأباطرة، والحكّام، يدعوهم إلى الإسلام، والدعوة إلى وجود مثل هذا العلم من الشّعور بأنّ الساحة العربيّة الفكريّة تكاد تخلو من معرفة الآخر، وهذا جاء نتيجة للتّقصير في تتبّع النتاج الفكريّ، العربيّ، الإسلاميّ، الذي لم يخلُ في زمن من أزمان ازدهاره، من الحوار الفكريّ مع الآخر، لكن هذا لم يسمّ علمًا أو استغرابًا، أخذ طابع الحوارات، والردود على الآخر»[١].

جذورُ الاستغراب تمتد منذ توطيد الحضارة الإسلامية علاقتها بغيرها من الحضارات وأمسكت بزمام الدّراسة، عندما امتلكت إدارة التوجيه، فكانت دارسًا لا مدروسًا، ونشّطت من الرّحلات والبعثات العلمية للغرب، حتى تفيد بما حصّلته هناك من معرفة، وتلك إرهاصات إنْ تمّ بعثها ستبعث الحركة الفكرية من جديد، وتسيطر على جدلية الأنا والآخر «تمتدّ جذور علم الاستغراب في نموذجه القديم في علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية عندما كانت الحضارة الإسلامية ذاتًا دارسًا، استطاعت أنْ تحوّل الحضارة اليونانية إلى موضوع دراسة، فظهر الجدل بين الأنا والآخر جدلًا صحيحًا، الأنا ذات دارس، والآخر موضوع مدروسة بالبعثات العلمية، وإرسال الوطنيّين للتعلّم من الغرب، وعودة هذه البعثات لتخلق نمطًا جديدًا في الفكر والثقافة بجوار النمط القديم»[٢].

---

(١) علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب، منطلقات العلاقة ومحدّداتها، بيسان، ط٣، ١٤٣٠ه- ٢٠١٠م، الرياض، ص ١٩٠.

(٢) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص ٥٨.

إذا كان الاستشراق قرين بالرحلة، فإنّ الاستغراب هو الآخر لا ينفكّ عنها؛ لأنّ الرحلة تسهم في تنشيط هذه العلاقة التي تدّخر من زاد الرحلة ما يثيرها، ويثمن حقيقتها فيقف الدارس على الوجه الحقيقي للمدروس، وهو في دياره، غير مستعين بواسطة، قد تربك من رؤيته «يرجع اهتمام المفكرين الإسلاميّين للغرب إلى تاريخ قديم، لم يكن فيه مصطلح غرب بمعناه الأيديولوجي قد ظهر بعد، فقد عني الرّحّالون المسلمون ممن زاروا ديار الغرب بنقل المعلومات عنه مثل أسامة بن منقد (٤٨٨– ٥٨٤) الذي رصد بعضًا من أوضاع الفرنجة، ووصف سلوكهم وأحوالهم»[١].

معرفة الغرب ذات طابع أيديولوجي، خاضع لمناهج متعدّدة، ولدى بعض المفكرين لم يرْسِ دعائمه بعدُ على الرغم من الصلة القديمة بالغرب، والارتحال إليه، والاطّلاع على فكره «يظهر الاستغراب اليوم في أيديولوجية مناهج مخالفة، كتحليل التجارب المعاشة، ولا يزال باديًا، ولم يطور أيّ شكل له بعد، فإذا كانت بدايات الاستشراق في القرن السابع عشر فإنّ بدايات الاستغراب في أواخر القرن العشرين، فإنّ الاستشراق يكون سابقًا على الاستغراب بأربعة قرون، هي عمر النهضة الأوروبية الحديثة»[٢].

أفرد الناقدُ مازن مطبّقاني في كتابه الغرب من الداخل عنصرًا خاصًّا بالدعوة إلى دراسة الغرب، وفيه يميلُ إلى عملية إحصائية، ليحصي المهتمين بهذا المجال، وفي ذلك إثبات لقيمة الموضوع وأهميته «تناولت الدّعوة التي ظهرت حديثًا لدراسة الغرب، وأوضحت في هذه الجزئية مختلف الشّخصيات التي اهتمت بهذا الجانب»[٣].

الدّعوة لدراسة الغرب في نظر حسن حنفي، ظهرت في قراءة القدماء للآخر، هذه القراءة المتمكّنة من أهدافها، والخاضعة لرؤية الأنا، ومنهجها «إذ كان القدماء قد

---

(١) مهدية العياشي أمنوح، منهج مالك بن نبي في دراسة الغرب، ص ١١٠.

(٢) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص ٣١.

(٣) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، دراسة للظواهر الاجتماعية، ص ٩.

استطاعوا قراءة الآخر من منظور الأنا، فإنّنا حاليًا نقرأ الأنا من منظور الآخر، لم نستطع بعد أن نردّ على الاستشراق، وهو قراءة الغرب اللاغرب، من منظور الغرب، باستشراق مضادّ، أو استغراب، وهو قراءة الغرب من منظور اللاغرب»[1].

مطبّقاني في دعوته لدراسة الغرب، عرض اجتهاد المفكّرين الذين يتّفقون معه في المشارب نفسِها، ومنهم حسن حنفي صاحب كتاب مقدّمة في علم الاستغراب، مركّزًا على مهمته، ملخصًا أهمّ محاوره العريضة التي بنى عليها طرحه «كما أصدر حسن حنفي كتابًا ضخمًا بعنوان مقدّمة في علم الاستغراب، تناول فيه أهمية دراسة الغرب موضحًا أنّ مهمّة علم الاستغراب هي فكّ عقدة النهضة التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر بتحويله من ذات دارس، وأشار في مواضع أخرى إلى مهمّات أخرى لعلم الاستغراب»[2].

شدّة الانشغال بالموضوع دفعت الناقدَ إلى الاستشهاد بأفكار، وأقوال المؤيّدين له والتأكيد على استمرار البحث في ذلك ردًّا على المعارضين، استفادة من الغرب في إنجازاته وتجاوزا لإخفاقاته، حتى يتمكّن من ميزان التمييز والمفاضلة، لنقتحمه «استمرّت مقالاتي تدعو لدراسة الغرب، وكان منها مقالة بعنوان «بل لا بدّ من دراسة الغرب ونقده»، وكتبت في مناسبة أخرى أدعو إلى إخضاع الغرب إلى الدّراسة في شتى المجالات، وقد انتقد إدوارد سعيد عزوفنا في العالم العربي عن دراسة الغرب، فذكر أنّ العرب من المثقفين العرب المسلمين يذهبون إلى الغرب ليكتبوا عن العالم الإسلامي»[3].

الاستعانةُ بخبراء المجتمع الغربي من الشرقيّين لم نلفها لدى مطبّقاني فحسب، بل سبق إليها محمّد الغزالي في كتابه «ظلام من الغرب» الذي استند إلى مَن تعرّف إلى هذا المجتمع عن قرب حينما تحدّث عن طابع حضارته «كتب الأستاذ توفيق الحكيم يصف

(١) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص ٤٩.

(٢) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، دراسة للظواهر الاجتماعية، ص ٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣، ٢٤.

الفراغَ الروحي في الحضارة الغربية، فقال: هل الإنسان وحده في هذا الكون؟ لقد أجاب العصر الحديث فعلًا بأنّ الإنسان فعلًا وحده في هذا الكون، وأنّه حرّ تمامَ الحرية، وبهذا الجواب قضى على تعاليم الأديان، ختم العصر الحديث على نفسه بطابع المادية»[1].

اتّجاه الشرقيّين صوب الغرب أخذ منحييْن مختلفين، المنحى الشائع والفاضح لانبهار الدّارسين، وإعجابهم الشديد، وذلك لأسباب أهمّها جعل الغرب نموذجًا للتفكير المثالي، وأسلوبًا للحياة الراقية، وعنوانًا بارزًا للحداثة، فتصاب ثقة الشّرقيين بوبال الخلخلة، والزعزعة ويعد ذلك من دواعي الاستغراب «التغريب أخذ الغرب نموذجًا في الفكر، والحياة اليوميّة في الثقافة، واللغة، واللباس، والمنظور، ويصبح الخواجة أحد نماذج التحديث في الفكر الغربي المعاصر، فالغرب مصدر العلم، ونموذج الحداثة، والتغريب غواية للنّخبة إحساسًا بالنّقص أمام الآخر، ورغبة في الوصول إلى مستواه، لغة، وثقافة، وعلمًا، وتحضرًا، وهنا نشأت محاولات لعلم الاستغراب»[2].

وهنا تبرز مهمّة الاستغراب في القضاء على المركزية الأوروبية المهيمنة في الميادين السياسة، والفكر، والثقافة، وإثبات أنّ الثقافة الإنسانية حصيلة مساهمات عدّة، لا تنحصر في الغرب فحسب، وبذلك يكتب التاريخ بصدق، ولا يهول، بل يضبط «مهمّة علم الاستغراب هو القضاء على المركزية الأوروبية، وردّ ثقافة الغرب إلى حدوده الطبيعية، بعد أن انتشر خارج حدوده إبان عنفوانه الاستعماري، وإعادة التّوازن للثقافة الإنسانية، وتصحيح المفاهيم، بإعادة كتابة تاريخ العالم من منظور أكثر موضوعيّة وحيادًا، وعدلًا لمدى مساهمة الحضارات البشرية في تاريخ العالم، وإنهاء أسطورة كون الغرب ممثّلًا للإنسانية جمعاء»[3]

---

(١) محمد الغزالي، ظلام الغرب، نهضة مصر للطباعة والنشر، والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط٢، ٢٠٠٠، ص ١٢.

(٢) حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠١٢، ص ٣٣، ٣٤.

(٣) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص ٤٠، ٤٢.

المنحى الثّاني: وهو الذي ركّز على مساوئ الغرب، ومثالبه، ونقائصه، مفسّرًا ما يبدو بريقًا، ولعلّ مردّ ذلك إلى الحدّ من الغزو الثقافي الذي حمل حملة مضريه على العالم الإسلامي «الحياة في أوروبا تمتاز بأنّها ماديّة مغرقة، وأنّ صلتها بالله واهيّة، أو صورية، أو مبثوثة، والإنسان في الغرب يعبد الحياة، وينحصر في مطالبها، وقد يقال إنّ حضارة الغرب التفتت بالفعل إلى الكون الكبير كان لانتفاعها به، لا لتزوّد منه باليقين الواجب والإيمان المبرور»[١]

مطبّقاني في كتابه «الغرب من الداخل» جنح إلى الاتّجاه الثاني، وفيه سلّط الضوء على الجوانب السّلبية منه، في طبيعته الأولى، لكنّه استفاد من نقد الآخرين له، الرافضين لهذا الاتّجاه، وأدرك أنّ هذه الدّراسات لا بدّ أن تثمر، بطرح إيجابيات الغرب، فينهض الشرق ويستيقظ من غفلته، ويتجاوز مزالقه، وتبيان سلبياته التي تعيق تطوّر أيّ مجتمع كان، على الرّغم من الاختلاف الجغرافي، والتباين العرقي.

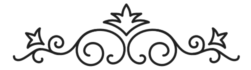
«وأرجو أن لا تتوقّف كتاباتنا عن الغرب، على الجوانب السلبية، كما يخشى بعض الغيورين على أمّتنا، أنّ الكتابة عن سلبيات الغرب، وأنّ انهياره بات وشيكًا، يفعل بنا ما فعل المخدّر فنستكين، ويجعلنا لا نسعى إلى النهضة والرقي، ولا يفوتني أن أشكر الأستاذ أبوبكر باقادر، الذي أيّد رأيًا مَفاده أنّنا بالحديث عن سلبيات الغرب، إنّما نتوجّه إلى النّاس ليستمروا في نومهم، وسباتهم، وإنّما علينا أن نبحث عن الإيجابيّات في الغرب لنتعلم منها، ولننهض بدلًا من تخلفنا الذي نعيشه»[٢]

وبذلك ينجز مهامّ الاستغراب بباحثين يعتدّ بموضوعيتهم، يجيدون اختيار المنهج في دراستهم، فيدرسون حضارتهم، من منظورهم الخاصّ، الذي يتحرى العلميّة، والدقّة،

(١) محمد الغزالي، ظلام الغرب، ص٣٦.

(٢) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، دراسة للظواهر الاجتماعية، ص ٨، ٩.

لا يتبع الآخر في تياراته «تكوين الباحثين الوطنيّين الذين يدرسون حضارتهم الخاصة من منظور وطني، وحضارة الغير بطريقة أكثر حيادًا، وإنصافًا ممّا فعل مع غيره، وبالتالي تنشأ العلوم الوطنية، وتتكوّن الثقافة الوطنيّة، ويتأسّس التاريخ الوطني، علم الاستغراب هو في حقيقة الأمر تحليل الثقافة الوطنية، ووصف تفاعل الجبهات فيها «التراث القديم» «التراث الغربي» «الواقع المباشر»»[١].



(١) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص ٥٥.

المنهجُ في الاستغراب لدى مازن مطبّقاني

الاستغرابُ هو اتّجاه إلى الغرب للدراسة، التي لا تكتفي بالطابع الوصفي، بل تتعدّاه إلى المستوى النقدي، وصاحبه يحتاج إلى بحثٍ في الذات للعودة إليها، وفكّ عقال السيطرة الغربية، فكريًّا، وثقافيًّا، بما يملكه من مناعة استمدّها من القيّم الإسلامية «الاستغراب ليس نموذجًا من المعرفة النقدية للغرب، بوصفه حيّزًا مكانيًّا مختلفًا عن الشرق، وإنّما يتضمن نظرة نقدية له، يبحث عن نوع من العودة إلى الذات، ليتمكّن من سيطرة الغرب الفكريّة والثقافية، بما لديه من أخلاقٍ المقاومة المبنية على القيّم الإسلامية»[١].

القيّم الإسلامية تدعو إلى الصّدق، وإن تعلّق الأمر بالغريم، وبذلك يتحرّر الاستغراب من منهج المستشرقين في دراساتهم للشرق، وتعتمد مناهج علميّة وفكريّة تفضي إلى دراسة جادة، متحرّرة «ليس الاستغراب أو غربلوجيا هو التعامل مع الآخر بالمنطلق نفسه، الذي تعامل فيه الآخر مع المسلمين، ذلك أنّ منطلقات المسلمين نفسها تمنع ذلك»[٢]

مطبّقاني في الاستغراب اهتمّ بمعرفة الآخر، من خلال القرآن الكريم، والسنّة الشريفة فوجد أنّ ثقافة وجود الآخر المختلف مذكورة فيهما، وأوّلها عناية كبيرة، عقديًّا، واجتماعيًّا وتاريخيًّا «قد قسّمت سورة البقرة البشر إلى ثلاثة أصناف: المؤمنين، والكافرين، والمنافقين، وبعد ذلك تحدث القرآن على نماذج هذه الأوصاف، وصفاتهم، والآخر في عهد الرسول ﷺ كانوا كفار قريش، واليهود، والنّصارى، والمنافقين، وقد قدّمت الآيات الكريمة صورًا واضحة لكلّ فئة»[٣]

---

(١) أحمد كلاته ساداتي، العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي، المركز الاستراتيجي للدراسات الإسلامية، دورية العدد الأول، ص ٢٣، ٢٣٢

(٢) علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب، منطلقات العلاقة ومحدّداتها، ص١٧٩.

(٣) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، دراسة للظواهر الاجتماعية، ص ١١.

وفي ذلك نقرأ تركيزَ الناقد على التراث الإسلامي في هذا الموضوع، إيمانًا منه بأنّ ذلك أسّس المنهج القويم، وأنّ ثقافة معرفة الآخر ثقافة قديمة معروفة منذ بعيد «إنّ المعرفة الحقيقية بالنّسبة للمسلم هي التي تبدأ من القرآن الكريم، والسنّة النبويّة المطهرة، بذلك بحثت في هذه المسألة»[١].

لقد فصّل الإسلام القولَ في الآخر، وتعرّف عليه في جميع جوانبه، وفيه نماذج رائعة في التّعامل معه، والردّ عليه، وهي تقوم على الصّدق، والإنصاف، وتمييز الحقّ حتى فيمن تعارضه، ولا تلبسه بباطله، وذلك ما هو أنسب له للاستغراب.

«المنهج العلميّ الذي نريد اتّباعه في نقدنا الفكر الغربي، هو الذي اتبعه علماؤنا السابقون، الذين تعرّضوا لنقد مخالفيهم من المسلمين وغير المسلمين، وممّا تميّز به هذا المنهج أنّ أصحابه كانوا حريصين على أنْ يقرّروا أقوال مخالفيهم، فلا يزيدون عليها، ولا ينقصون منها، كانوا يميّزون بين ما في كلام الخصم من حقّ، وما فيه من باطل، فينتقدون الثاني، ولا يتردّدون في إقرار الأول، وممّا لا شكّ فيه أنّهم كانوا يقارنون بين الفكر الذي ينتقدونه، والقول الحقّ الذي يعتقدونه، وهذه المقارنة مبنيّة على حجج وبراهين»[٢].

علمُ الاستغراب بحاجةٍ إلى منهج، مركبة جهوده، لتشمل جميع مظاهر الحياة الغربية وتستوعبها، حقّ استيعاب، لتعرضها بإتقان، دون تأثير من المدروس، الذي لا ينفع منهجه عندما يتعلّق الأمر به، ويتحرّر الأنا في الطرح والمنهج «إنّ التعاطي مع فكر الغرب ونقده يمثل إشكالية كبيرة في عالمنا الإسلامي، ونقد الآخر هو مجهود يحتاج لاستيعاب فكر الآخر استيعابًا شاملًا، ودقيقًا، وكذا عرضًا أمينًا، واعيًا بالاستناد لمصادره، ومن ثمّ نقده وتسجيل الملاحظات عليه في إطار ذلك الفكر، ومنهجه، وليس في إطار الخصم

---

(١) المصدر السابق، ص ١١.

(٢) جعفر شيخ إدريس، صراع الحضارات بين عولمة غربية، وبعث إسلامي، مكتب مجلة البيان، الرياض، ط١، ١٤٣٣هـ ص ١١١.

الفكري الأنا»[١] منهج مطبّقاني في معرفة الغرب يرتكزُ على معرفة الأنا التي يعدّها عصب هذه الدّراسة، وقوامها، فلا يسلّم المنطق بمعرفة الآخر، ومعرفة الذّات مفقودة، مهملة؛ لأنّ هذه الأخيرة تخوّل لصاحبها إدراك السبل القويمة في تأسيس العلاقات مع الآخر، وتبوّأ مكانة هامّة فيها بتميّز يؤكّد مهمّة الهوية، فيدرك الآخر في صورته، فلا تقليد، ولا اتّباع «وتسبق معرفة الآخر، معرفة الذات، أو النفس لتؤكّد أمرين، أوّلًا: تثبيت الهوية الخاصّة بالمؤمنين بتوضيح صفاتهم وأخلاقهم، وعلاقاتهم بالكون والحياة؛ ثانيًا: معرفة الآخر بصفاته»[٢].

حججُ النّاقد في معرفة الذات، والدّعوة إلى دراسة الغرب، انبثقت من التاريخ الإسلامي، الذي وجد فيه أمثلة تحقّق رؤيته النقديّة، والتي مَفادها أنّ النشاط المعرفي المتميز يبدأ بمعرفة الذات قبل الآخر «عندما خرج المسلمون من الجزيرة العربية منطلقين من طيبة الطيبة، كانوا أولًا يعرفون دينَهم معرفة حقيقية، ويعرفون ما يدعون إليه، كما كانوا يعرفون الأمم الأخرى، وكان المسلمون يعرفون الروم، ونظام حياتهم، فلذلك نجحوا تمامًا في دعوتهم»[٣].

المنهجُ السليم الذي يضمن نجاحَ الاستغراب يكمنُ في القضاء على تمزق الهوية وشتاتها، وذلك بحسن إبرازها، وإدراك خصائصها، وقتئذٍ يطلب الغرب، وينقد في إطار ماهيتها «إبراز الأنا هو المنهج الأسلم، والطريقة الفضْلى في التعاطي مع فكر الغرب، وأنّ هذا الإبراز هو الذي يتجاوز أزمة الهويّة، أمّا عقدة الشّعور بالدونية أمام الآخرين فتجاوزها يكون من خلال التعاطي النقديّ، والحوار الفكريّ مع الآخر»[٤].

---

(١) مازن المطوي، مدخل إلى منهج لنقد الغرب، قراءة في دراسات الشهيد الصدر، ص ١٣١.

(٢) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، دراسة للظواهر الاجتماعية، ص ١٢، ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٤) مازن المطوي، مدخل إلى منهج لنقد الغرب، قراءة في دراسات الشهيد الصدر، ص ١٩٢.

الثّقةُ بالذات، وبالانتماء الحضاري الثقافي من دواعي الانفتاح على الآخر في حوار مجد، نافع، يرفض الانغلاق والتبعية، ويدعو إلى تكافؤ الفرص، أو السعي إلى خلق منه تجارب مثمرة، تتجاوز الإخفاقات «لا بدّ من قبول الأنا قبل الدّخول في حوار مع الآخر لكي يكون هذا الحوار مثمرًا، وجديًّا، إنّ القصور في معرفة الأنا يفضي إلى نتائج سلبية يؤدي إلى الانغلاق، والجمود، في حين أنّ التطلّع إلى التعرّف على الآخرين يفترض سلفًا قدرًا من الثقة بالنفس، والانفتاح. لدينا من الرّصيد الحضاريّ والثقافيّ ما يمكننا من أنْ نتحاوز على قدم المساواة مع الآخرين»(١).

النّاقد ركّز على تركيز الغرب لقيمة الذات، المنبثقة من اهتماماته بالجذور اليونانية واللاتينية، هذا التركيزُ والاهتمام لم يصبْهما الفتور، بل زاد نشاطهما، بزيادة المصالح الغربية في الشّرق، فنما، وتأجّج الاستشراق بجهود المستشرقين «في الوقت الذي توقفنا أو تراجعنا عن معرفة أنفسنا، وكذلك عن معرفة الآخر، انتبه الغربُ إلى هذا الأمر، فبدأ نشاطه العلمي بدراسة الحضارة الإسلاميّة، ومنجزاتها في شتّى المجالات، وتأكّد لهم ضرورة معرفة الذات، فعادوا إلى جذورهم اليونانيّة اللاتينية، نعم كثفت أوروبا جهودَها في مجالين: معرفة الذات، ومعرفة الآخر، وساند هذا الجهد نشاط الاستشراق، ومن تتحْ له الفرصة لدراسة ترجمات المستشرقين يذهله ما بذله القوم من جهودٍ مضنية في دراستنا»(٢).

جهودُ المستشرقين المضْنية تبين أنّ المعرفة بين طرفي (الشرق، والغرب) غير متكافئة، وهذا التّكافؤ يرجى تحقيقه في الاستغراب بجهودٍ حثيثة في نقد الغرب، والاستزادة بها ينفع الشرق، لتغيب ثنائية الغالب والمغلوب، إذا ما تمّ السيطرة، والتحكم في هذه المعرفة

(١) محمود العقيقي، الترجمة تشجع على التفاهم من كتاب أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، ص ٢٦٧.

(٢) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، دراسة للظواهر الاجتماعية، ص ١٦، ١٧.

«مسألة فهم الآخر، وعدم فهمه تعتبر التّكافؤ في التعامل معه أولًا، ولهذا كان هناك أمل في ظهور استغراب فإنّه لن يأتى إلاّ بعد معركة تحرّر، تعيد للناس كرامتهم المسلوبة، وثقتهم في أنفسهم، بما يجعلهم يقبلون على مَن كان عدوّهم في السابق»[1].

يرى بعضُ الباحثين أنّ الشرق لن يستطيع أن يعيش بمعزل عن الغرب الذي يخترقه دون سابقِ إنذار، لذلك الطّرح أسمى من أن يحدّد في استشراق، أو استغراب، بل هو واقع كيان عربي، لا بدّ أن يسهم في بناء حضارةٍ عالمية، ترفعه إلى مصافّ الإنسانية «نحن مستغربون، وربّما أكثر ممّا نظنّ، بمعنى أنّ ما يجري في الغرب يخترقنا، ويتجاوزنا، وبالتالي ليست القضية قضية استشراق واستغراب، ولكنّها قضية كيانٍ عربي ينبغي أن يفهم هل له دور رسالة في العالم ليساهم في تطوير الحضارة العالمية إلى مستوى يجعلها لائقة بالنسبة للناس جميعًا»[2].

الكيانُ العربي بحاجةٍ إلى غربلة، يميّز من خلالها بين غثّ وسمين ما يخترقه ويتجاوزه من الغرب، وهذه الغربلة هي الرّؤية الحادّة الصائبة له، وغربالها هو المنهج الأصوب الذي يميّز الاستغراب عن الاستشراق «الواقع العربي عليه أن يفهم بدقة الحضارة الغربية، التي خضع لها في نواحٍ عديدة، ينبغي أن يكون هدف الاستغراب إعطاء القارئ العربي معرفة أفضل، وأدق بالّبلدان الغربية، ودرجة تطوّرها، ورقيّها، فالاستغراب لا بدّ أن يكون متميّزًا عن الاستشراق»[3].

الطّرح بحاجة إلى عنصر هامّ يتمثّل في ثقافة قبول الآخر؛ لأنّ الاختلاف وارد لا محالة، وقبول له لا يعني الخضوع والانقياد له، بل يقصد به قبوله، وإدراك الاختلاف عنه أي قبول، الاختلاف الذي يسهم في الحضارات الإنسانية؛ لأنّ رفض الاختلاف

---

(١) مصطفى صفوان، الاستغراب يؤدي إلى التحرر الوطني من كتاب أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب ص ١٣٢، ١٣٣.

(٢) أنور لوقا، أنا مستغرب بدون استغراب، ص ٢٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٢.

يقود إلى رفض الآخر، واستئثار الأنا «طرحت ثقافة قبول الآخر نفسها بقوة على الثقافة الإنسانية خلال العقود القليلة الماضية، غير أنّ ثقافة قبول الآخر ما كان لها أن تتجذّر في غياب دراسات جادة عن ثقافة رفض الآخر، حيث بدأت البشرية فصلًا ممتدًّا من الصراع على الأرض، وعندئذ كانت الثقافة التي تتعرّض للاقتلاع، والإبادة توصف بأنّها حضارة الآخر، وأهمّ سمات رفض الآخر، ثقافة استئثار أناني بالخير، وكراهية، وكبر، واستباحة الآخر»[١] لجأ الناقد إلى التراث الإسلامي، واستعان منه ضوابط صورة الآخر، الذي يختلف عنه في الاتّجاه العقدي.

وقد يكون الآخر من أبناء هذا الاتّجاه، لكنّه استعان بمنهج الغرب، واتّخذه أسلوبًا في الحياة «ولا بدّ أن تنطلق رحلتنا لمعرفة الآخر من أسسٍ شرعية، والآخر ليس هو فقط النصراني، أو اليهودي، أو المنافق، بل الآخر أيضًا أناس من بني جلدتنا يتكلمون بألسنتنا ويتسمّون بأسمائنا، ولكنّهم اختاروا نهجًا يجعلهم أقربَ إلى الآخر، فهم ليسوا في الصف الإسلامي، وإن زعموا أنّهم حريصون على مصالح الأمة، وهؤلاء ليسوا المقصودين بهذا البحث»[٢] ذهب بعض الباحثين إلى وجودِ استشراق عربي، يعبّر عن ظاهرة التغريب التي اعترت نخبة المثقفين المسلمين بما هو غربي، فتصاب الأنا في أناها، وتتمزّق هويّتها إلى أشلاء، تغيّب حريتها الداخلية، بعدما تنصاع إلى ظروفها الخارجية «قد تتحوّل الهوية إلى اغتراب، تنقسم الذات على نفسها، وتتحوّل ممّا ينبغي أن يكون إلى ما هو كائنٌ من إمكانية الحرية الداخلية، إلى ضرورة الخضوع للظروف الخارجية، بعد أنْ يصاب الإنسان بالإحباط، والإحباط عكس التحقّق، وضعف الإرادة، وخيبة الأمل، وتخلّ عن الحرية»[٣]

(١) ممدوح الشيخ، ثقافة قبول الآخر، مكتبة الإيمان، ط١، مصر، ٢٠٠٧– ١٤٢٨هـ، ص ٢٨، ٢٩.

(٢) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، ص ١٥.

(٣) حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠١٢، ص ٢٤.

ومِن مهامّ الاستغراب ردع مِن هذا المد، ممّا سمي بالاستشراق العربي، أي التغريب الذي أساء إلى صورة الهوية والانتماء، وعبّر عن خضوع الآخر باسم العولمة وتجلّياتها «إحدى مهامّ الاستغراب ممارسة الحوار النقدي مع هذا الاستشراق العربي، لأنّه لا يمكن أن ينشأ الاستغراب بدون إنهاء الوضع القلق لظاهرة الاستشراق العربي، فالاستغراب كما أفهمه يعني النفي، والقضاء عليه»[١]

ولوجُ النّاقد إلى الغرب من داخله كان بتركيزه على الظواهر الاجتماعية فيه، وهو من خلال ذلك يرى أنّه سيكتسب معرفة دقيقة حقّة له «ولعلّ سائلًا يسأل ما علاقة دارس الاستشراق بالظواهر الاجتماعية في الغرب؟ فأقول إنْ كان لنا أن نفهم الغرب على حقيقته، وأن تؤتي دراستنا للدّراسات العربية الإسلامية في الغرب ثمارها؛ فعلينا أن نفهم الغرب فهمًا دقيقًا وعميقًا»[٢]

ركّز الناقدُ في بحثه على الظواهر الاجتماعية في الغرب، لتفسير وظائفها الظاهرة والباطنة، من خلال النّسق الاجتماعي، الذي يتكوّن من مجموعة من الناس تجمعهم قواسم مشتركة من الأنشطة، والصّلات، والروابط التي تخلق أحداثًا، ووقائع اجتماعية، تفسّر الاتّجاه الفكري، وأسلوب حياتها، لذلك دارسها، يتوضّح له النمط الاجتماعي، الذي ينتهجه إلى استشراف أحداث المستقبل «النسق الاجتماعي، هو أهمّ وحدة في دراسة علم الاجتماع، ويتكوّن هذا النسق من مجموعةٍ من الناس الذين يعيشون معًا، ويشتركون في واحد، أو أكثر من الأشخاص المشتركة، ويرتبطون ببعضهم البعض برابطة معينة، أو عددٍ من الروابط، أو الصّلات، ويخلق كلّ نسق اجتماعي عددًا من الوقائع، أو الأحداث الاجتماعية، الدراس يدخل إلى هذا العلم بدافع أن يفهم أنماط التغير الاجتماعي الجاري في العالم المعاصر، وأنْ يتسلّح بشيء من القدرة على التنبؤ بما سيجري في المستقبل»[٣].

---

(١) محمود القيعي، الترجمة تشجع على التفاهم من كتاب أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، ص ٢٨٩.

(٢) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، ص ٩.

(٣) محمود الجوهري، المدخل إلى علم الاجتماع، الدار الدولية للاستشارات الثقافية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٧، ص ٨.

يعرّف مازن مطبّقاني الظواهرَ الاجتماعية الغربية على أنّها أقدم فروع علم الاجتماع وهي: «الزّواج، الأسرة، والظرف الاجتماعي، والعلاقات العرقية، والانحرافات السلوكيّة والمجتمعات الحضرية، والمنظّمات الرسمية»[١] ومن الأنساق الاجتماعية اختار مطبّقاني الأسرة لأنّها نواة المجتمع، ومنها تنبثق المظاهرُ الاجتماعية له، وتعبّر عن وظائف أفراده وعلاقاتهم ببعضهم البعض، واستعان النّاقد بإحصاءاتٍ غربية حول واقع الأسرة في كلّ مِن بريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية، وأوروبا «لمّا كانت الأسرة هي اللبنة الأساس في، فليكنْ أوّل ما نتناوله في الحديث بعض مظاهر الأوضاع الأسريّة في الغرب، وفقًا للمصادر الغربية، حجم الأسرة البريطانية بدأ يتقلّص، والأسرة البريطانية التقليدية المكوّنة من أبوين أصبحت أكثر ندرةً وفقًا لآخر تقرير سكاني حكومي، فإنّ التّرتيب الأكثر شيوعًا للأسرة هو رجل وامرأة بلا أطفال، وأسرة واحدة من بين سبع أسر يعولها أب واحد (أب، أو أم)»[٢].

اعتمادُ الناقد على مصادر غربية يعود إلى سعيه لتحرّي الدقة في تحليل، وتفسير الظواهر الاجتماعية، وذلك بالتركيز على أرقام تعبّر عن صورة الحياة الأسرية التي رصد واقعها أولًا، ثمّ بعد ذلك عمد إلى التحليل والتّعليق؛ لأنّ ذلك سيسهّل له مهمّة الاطّلاع على الغرب، بطرق عدّة تخضع للتحليل الاجتماعي «التحليل الاجتماعي هو الطرق المختلفة التي يتّخذها علماء الاجتماع في تحليلهم للمجتمعات الإنسانية، أو أساليب تحليل المجتمعات، ومن الجدير بالذكر أنّ ثمّة مستويات متعدّدة للتحليل الاجتماعي، مستوى تحليل التنظيمات الاجتماعية، ومستوى تحليل النظم الاجتماعية»[٣].

---

(١) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨، ٣٩.

(٣) محمود عودة، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص ١٧.

تحليلُ الناقد لصورة الأسرة الغربية قادت إلى استنتاجات، منها طغيان فئة الشيوخ على فئة الشّباب في هذا المجتمع، وفي ذلك اتّفق مع الغرب انفسهم «انخفاض معدل الإنجاب في أوروبا سيؤدّي بعد حين إلى ارتفاع نسبة كبار السن، وانخفاض الفئة القادرة على الإنتاج»[١].

وثمة اتّفاق مع دارسي أزمة الحضارة الغربية الذين يعلّلونها بضياع الأسرة وتحطيمها، ويجدون في ذلك العبرةَ والعظة، لتطهير مجتمعنا، وتثبيت خطواتنا، وتجاوز أخطاء غيرها، بعد ما ندرك صورة مجتمع الآخر «نحن المسلمين مطالبون بأنْ نعي الأحداث من حولنا، ونسرح بأبصارنا، وبصائرنا في مصائر الأمم، ومظاهر حياتها، حتى نتمكّن من أخذ العبرة، التي تعيننا على تجسيد خطواتنا، وترشيد مواقفنا بما يضمن لنا سلامة السّير، ونجاح التوجه، فالأسرة- وهي الخلية الأساسية لتكوين المجتمع- محطّمة، مهدّدة في المجتمع الغربي، فالأرقام تؤكّد أنّ ظاهرة الزواج متناقضة الأهمية»[٢].

مِن خلال تعليقات الناقد على ما طرح من صورة للأسرة المفكّكة في الغرب يدلّ على رغبة في التركيز على ضعف العلاقات بين أفرادها الذين فشلوا في تأدية وظائفهم الاجتماعية في مؤسّستها، ومنها إخراج أفراد أصحّاء نفسيًّا، وبدنيًّا، يسهمون بتوازنهم النفسي في مجتمعهم، فتنبثق من الأسرة الرّحم الاجتماعي الشخصية الإنسانية السوية بتماسكها «الأسرة هي مؤسسة اجتماعية تتشكّل من منظومة بيولوجية، وهي أكثر من تجمّع من الأفراد الذين يتقاسمون حيّزًا مكانيًّا، ونفسيًّا خاصًّا، لأنّها منظومة طبيعية ذات خصائص تميّزها عن سواها، والتي طوّرت طاقمًا من القواعد والأدوار المحدّدة لأفرادها، وتمتلك بنية سلطة منظمة، وطوّرت نظامًا متداخلًا من أشكال التواصل

(١) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، ص ٤٠.

(٢) عبد القادر رطاش، أزمة الحضارة الغربية والبديل الإسلامي، https://archive.org/download/istesh ٢٠١٤ ص٥

الظاهرة والخفيّة، والتماسك الأسري عملية نفسية اجتماعية تؤدّي إلى تدعيم بنيات الأسرة النفسي الاجتماعي»[1].

اهتمّ الناقد بمختلف أشكال التّحليل الاجتماعي في دراسة للظواهر الاجتماعية مثل دراسة الحالة، وتعني تحليل التنظيم الاجتماعي في مجتمع معيّن «دراسة الحالة تعني التحليل المتعمق لمجتمع واحد، وتكشف عن العلاقات المتبادلة بين مكوّنات التنظيم الاجتماعي في إطار مجتمع محدد، وترتكز على بروز التنظيمات، ودورها، أو على الطرق التي تنظّم بها المواقف الاجتماعية، أو الأدوار، وتداخل النظم الاجتماعية، وتشابكها»[2]

ومِن نماذج هذا التحليل ما تناوله في دراسته لمؤسسة المجتمع المفتوح في القسم الثالث من كتابه «الغرب من الداخل» المعنْون بجوانب إيجابية من الغرب، فقدّم المؤسسة وأسلوب عملها، وروح الإخلاص فيها «هذه المؤسسة هي إحدى المؤسسات الخاصّة التي عملت على مساعدة روسيا، ودول أوروبا الشرقية للتغلّب على العيش في مجتمعات منغلقة، أعجبني الحماسة، والإخلاص اللذيْن يصبغان نشاط هذه المؤسسة، هكذا ينفق الغرب ماديًّا وفكريًّا لنشر معتقداته، وأسلوب حياته»[3].

ومثل هذه الدّراسات تتيح لصاحبها فرص الاطّلاع على ميادين تطبيقية لتجارب إنسانية، نجحتْ في إطار مكاني معين، وبذلك تعمّ الفائدة، وتتحوّل شكل علاقة الأنا والآخر في صراعها إلى عهدٍ جديد تختفي منه العنصرية «وقد ينتج عن علم الاستغراب أن تشهد الإنسانية عصرًا جديدًا، يختفي منه داء العنصرية الدّفين، الذي نشأ إبّان تكوّن

---

(١) مصطفى حجازي، الأسرة وصحتها النفسية، المقوّمات، الديناميات، العمليات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١٢٠١٥، ص ٤٢.

(٢) محمود عودة، أسس علم الاجتماع، ص ١١٧.

(٣) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، ص ٩١.

الوعي الأوروبي، حتى أصبح جزءًا من بنيته، وبالتالي تختفي عدوانيّة الشعوب على بعضها البعض فيرى الوعي الأوروبي حدوده، كما يرى الوعي اللاأوروبي إمكاناته، فلعلّ كلّ منهما يصل إلى منتصف الطريق، لخلق وعي إنساني جديد»[١].

وفي دراسة الحالة يجد النّاقد منفّذ الدعوة إلى مثل هذه الإيجابيات في مجتمعنا، والتي تبحث في سبل قويمة للعيش تلائم ثقافتنا، ولا تعارض مقوّماتنا الشخصية «فهل لو قامت لدينا مؤسسات تدعو إلى تحرير العقول والأفهام، وإعادتها إلى عقيدة الأمة الصافية، النقية يمكن أن تجد التأييد والدّعم؟ إنّ هذه تجربة غربية هل يمكن لنا دراستها دراسة وثائقية ميدانية، ونفيد من وسائلها عملًا بالأثر المشهور «الحكمة ضالّة المؤمن أنى وجدها فهو أحقّ بها»»[٢].

ومِن نماذج التحليل الاجتماعي استعان مطبّقاني دراسة المقارنة، وهي عملية نقد وتحليل اجتماعي لأكثر من مجتمع واحد، بالوقوف عند القواسم المشتركة، ونقاط التباين «دراسة المقارنة تشير إلى دراسة مجموعة من المجتمعات (مجتمعين، أو أكثر) بقصد الكشف عن التشابه والاختلاف فيها»[٣].

وفي موضوع الجريمة في المجتمعات الغربية، قام الناقد بتحليل ظاهرة الانتحار، التي تفشت في الدّول الكبرى في غياب القيّم الإنسانية، وطغيان العراك المادي «فئة الشباب الفئة التي تنفذ جرائم القتل، والموت في المجتمع الأمريكي، وإنّ نسبة الانتحار بين الشباب تفوق عشرين ضعفًا مثيلتها في أوروبا، وأربعين ضعفًا عن اليابان، وكأنّ القتل أصبح بديلًا للحوار الحضاري»[٤].

---

(١) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص٥٦.

(٢) الغرب من الداخل، ص ٩١.

(٣) محمود عودة، أسس علم الاجتماع، ص ١١٨.

(٤) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، ص ٥٤.

إضافة إلى ذلك دراسة المنظمات الاجتماعية، وتعنى بالفحص الاجتماعي، لعلاقات وارتباطات ذات دلالة «وهي تحليل مجموعة ترتبط ببعضها البعض ارتباطات ذات دلالة وتركّز على العلاقات، والتنظيمات الاجتماعية التي تحدّد ارتباطاتها المتبادلة»(١).

وأهمّ منظومة اجتماعية تفسّر ذلك الأسرة، ودورها في التنشئة الاجتماعية، والناقد يفسّر حالة هذه الأخيرة، برصده لصورة من صور المجتمع الغربي «في ألمانيا تنقل لنا الإحصاءات أنّ ثلث الأطفال المولودين هناك ليسوا شرعيّين، وهي النسبة نفسها لكلّ من بريطانيا، والولايات المتحدة، وأنّ إيطاليا تعاني من التناقص السكاني»(٢).

التّركيز على المنظومات الاجتماعية يعود إلى أهمية المجموعة في الكشف عن حقيقة التوجيه السّلوكي للفرد، الذي يخضع إلى الجماعة في الفكر، والمفاهيم الاجتماعية «البحوث أبرزت أهمية ثقافة المجموعة التي يتعلّم فيها الفرد السلوك الرّديء، أو الحسن إلّا في ضوء مقارنته بالسلوك الذي تتوقّعه الجماعة الاجتماعية، ولذلك غالبًا ما نسمع أنّ الانحراف يرجع إلى تأثير المنزل السيئ، وهذا يعني أنّ الأسرة هي أولى الجماعات الوثيقة الصلة بالطفل»(٣).

تتّضح التنشئة الاجتماعية لطبيعة المجتمع الغربي، والتي يفترض أن تعكس الإنجازات التعليمية للأسرة الممارسة في فاعلية الفرد الذي يخضع لها، ملبيًا حاجاته ورغباته، محقّقًا توازنًا نفسيًّا، ونجاحًا اجتماعيًّا، يعود بالنفع على الخاص، والعام.

المنهجُ في دراسة الغرب لدى الناقد لا يختلف عمّا ورد لدى غيره من الباحثين المسلمين، وهو منهج قائمٌ على مبحث إسلامي، لا يتحامل على الآخر، ويذكر ما له،

---

(١) المصدرنفسه، ص ١١٩.

(٢) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، ص ٤٣.

(٣) محمود الجوهري، المدخل إلى علم الاجتماع، ص ٢٩٠.

وما عليه «الأصل أنْ تقوم نظرة الإسلام للثقافات الأخرى على المنهج الوسط الذي سار عليه سلف هذه الأمة في التّعامل الواضح مع الثقافات المعاصرة من حيث قيمتها الفعلية، ومن ثمّ الإفادة من معطياتها العلمية، والمعرفية، والحضارية دون الحاجة إليها في الجوانب العقدية والشرعية»[١].

وتتأسّس الرؤية الجديدة للغرب بإكمال المؤهّلات التثقيفية حول أصوله الحقيقية، وقتئذ تتأسّس علاقة معه تعتمد على الفهم الصّحيح له، ولواقعه «تطلّع مالك بن نبي إلى تأسيس رؤية جديدة عن علاقة المسلمين بالغرب، وإلى فكر حضاري جديد جعله يتحدّث بلغة المحفّز عن البحث الموسوعي، والتوثيقي لتوسيع مدارك الباحث المسلم لكي نفهم الغرب من الضروري أنْ نقف على أصوله الحقيقية، وعلى العلاقات التي تربط بين واقعه، وبين تلك الأصول»[٢].

النّاقد ركّز على العلاقات الاجتماعية للغرب في نقد له، منطلقًا من بنية مركبة من المعارف التي تغور في هذا المجتمع الإنساني، وأطلق على ذلك الاستغراب النقدي «وهو يحتاج إلى شبكة مترابطة من المفاهيم الإنسانية، والاجتماعية يجب أن يكون الاستغراب النقدي مستقلًّا في أموره كلّها عن الغرب، ليصبح قادرًا على أن يعرف الغرب بصفته وجودًا مستقلًّا، وهوية مستقلّة، واستيعاب التاريخ الغربي بشكل عام، والذي ينحصر سبيل بلوغه في سبر فلسفته، ويتمظهر في تقنيته»[٣].

ويربط مازن مطبّقاني موضوعَ العلاقات الاجتماعية للغرب باتّجاهه العقدي الذي يؤسس على اللاعقلانية لتحريفه للديانات السماوية، ولكتبها «ترتبط العلاقات الاجتماعية ارتباطًا وثيقًا، بالمبادئ والقيّم، والعقدية التي يتبناها المجتمع، ومن مزاعم

(١) علي بن إبراهيم النملة، صناعة الكراهية بين الثقافات، وأثر الاستشراق في افتعالها، دار الفكر، آفاق معرفة متجددة دمشق، سوريا، ط١، ٢٠٠٨، ص٦٥.

(٢) مهدية العياشي أمنوح، منهج مالك بن نبي في دراسة الغرب، ص ١١٤.

(٣) أحمد كلاته ساداتي، العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي، ص ٢٥٩.

الغرب أنّ أحد مصادر ثقافته، وفكره هو المصدر الديني اليهودي المسيحي، وهذا المعطى هو لاعقلانية»[١].

ويدعو مالك بن نبي إلى التركيز الغربي بمجالاته الدينية، والسياسية، والاقتصادية والثقافية حتى تتكوّن للناقد ثقافة في علم مقارنة الأديان «لقد حثّ مالك بن نبي في مقالاته المتنوعة على ضرورة الاطّلاع على تاريخ الغرب، الديني، والسياسي، والاقتصادي، والثقافي، لأنّ دراستنا لأصول الفكر الديني في الغرب تعود بفوائدَ كبيرة على الفكر الإسلامي»[٢].

ومن الفكر الإسلامي كتبَ مطبّقاني عن أهل الكتاب متناولًا معتقداتهم، وأسس سلوكهم، الذي لمس فيه رفض الغير، واستئثار الخير «ولقد تناول القرآن الكريم معتقدات أهل الكتاب، وسلوكهم، فأوضح ما أدخلوه على كتبهم من تحريفات وتبدّلات، وتغيرات، كما أوضح أنّ سلوكهم قائمٌ على العداوة للغير، وما يمكن أن نصفه بمصطلحات عصرنا عنصريتهم، وأنانيتهم، وتمركزهم حول ذواتهم»[٣].

وفي الاهتمام بالعلاقات الاجتماعية إدراك لقيمة الوظائف الظاهرة، والكامنة، لمحرك الواقع الاجتماعي من خلال هذه العلاقات، التي تخضع للتحليل الاجتماعي حتّى تفسّر، ويتمّ التمييز فيها بين الظاهر والكامن «يميّز علماء الاجتماع بين الوظائف الظاهرة والكامنة، الوظائف الظاهرة هي التي يدركها، ويعرفها جيّدًا الأفراد الفاعلون داخل النمط الاجتماعي، أو الثقافي الذي ندرسه، والوظائف الكامنة هي التي لا يعرفها الفاعلون في ذلك النسق، والتي تحتاج إلى الكشف عنها عن طريق التحليل السوسيولوجي»[٤].

---

(١) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، ص ٦٧.

(٢) مهدية العياشي أمنوح، منهج مالك بن نابي في دراسة الغرب، ص ١١٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٧.

(٤) محمود الجوهري، المدخل إلى علم الاجتماع، ص ٢٨.

الأصلُ في وجود الأمم التّعارف، الذي يقوم على الانفتاح على الآخرين، بثقافة قبول الاختلاف، فيتأسّس التواصل، وتندثر سطوةُ الهيمنة التي تضخّم الأنا، وتقزّم الآخر «الأصل أنّ من مقاصد خلق الأمم التّعارف، وهو أحد أرقى المفاهيم، وأكثرها قيمة وفاعلية، ومن شدّ، وأهمّ ما تحتاج إليه الأمم والحضارات، فتتعرّف كلّ أمة، وكلّ حضارة على الأمم، والحضارات الأخرى بلا سيطرة، ولا إقصاء، والتعارف هو الذي يحقّق وجود الآخر، ولا يلغيه»[1].

وجودُ الآخر يتجسّد في الاستغراب، المهمّة العلميّة التي تنهض بأصحابها إلى تحيين يستقطب كلّ المستجدات، والتحوّلات في علاقة المجتمع العربي الإسلامي بالغرب، الذي استفاد من الحضارة الإسلامية، وبنى لنفسه دعائمَ علميّة عظيمة «يجب أنْ تنظر إلى الغرب الآخر على أنّه أفادَ من معطيات الحضارة الإسلامية، ومِن إيجابياته أنّ العلم مازال يحتلّ مكانة بارزة لديه، فهذه الجامعات الغربية تحتلّ مكانة القمّة في الجامعات العالمية ومراكز البحوث، والمعاهد العلميّة، التي ما تزال تغري أبناء العالم النّامي بالسعي للالتحاق بها»[2].

ومعرفة الغرب لاتنفكّ عن أصول، وقواعد المعرفة الحقّة التي تقوم شروطها على الصدق، والبحث، والإخلاص في الطّرح والدّقة في التفسير، والعمق في التحليل، والاعتدال في الخطاب.

---

(١) علي بن إبراهيم النملة، صناعة الكراهية بين الثقافات، وأثر الاستشراق في افتعالها، ص ٣٣٦.

(٢) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، ص ١٠٢.

المبحثُ الثّاني

نقدُ الاستشراق الأدبي المعاصر

الشّرق العربي كان تحت المجهر البحثي الاستشراقي، الذي لم يفوّت من خلاله المستشرقون فرصةَ البحث في مختلف الميادين الفكرية والثقافية، وكان للأدب العربي نصيبٌ موفور من ذلك، فتخصّص الاستشراق الأدبي في دراسة هذا الإرث الحضاري، الذي بلْور ملامح الهوية العربية في دخره عبر العصور التاريخية له .

انشغالُ الاستشراق الأدبي بالأدب العربي يعرض مدى اهتمامه بالتحليلات الفلسفية لتجارب الحياة. وكأنّ هذا الأدب كاميرا رقميّة نقلت أدقّ التفاصيل، وأوضح المظاهر «ليس الأدب مجرّد قصص، وشعر، ومسرح، بل أيضًا تحليل فلسفي لتجارب الحياة وبحث عن دلالتها»[١].

نقدُ الخطاب الاستشراقي فكّك مادّة موضوعه، ونفذ إلى الاستشراق الأدبي، ووفّاه حقّه من الدّرس والتحليل، ويكون بذلك قد ناقش دواعي الاهتمام، وفلسفة اختيار نماذج الدراسات المختارة فيه، وصورة حركة اكتراث المستشرقين به. طرحُ مازن مطبّقاني النقدي ركّز العناية على الاستشراق الأدبي المعاصر حتى يجمع مُعطيات علمية تؤهّله إلى معرفة المنهج في الاستشراق المعاصر فبحث هذا في القسم الرابع من كتابه "الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام".

الدّراسات تثبت أنّ الأدب يترجم مجالات الحياة المختلفة، السياسية، والتاريخية والاجتماعية؛ لأنّه ينبثق منها، وبذلك يكون اللّسان المعبّر عنها، وإدراكًا لأهمية ذلك

(١) حسن حنفي، الهوية، ص ١٨.

بنى المستشرقون دراساتِهم لأدبنا العربي، فكان سبيلًا من سبل معرفة المجتمع الشرقي، والبحث في عقليّته، ونظم حياته «بنى المستشرقون دراساتهم لأدبنا العربي تحقيق دراسة الأدب العربي من التقلّبات الاجتماعية، والسياسية، والتاريخية مع الحرص على إبراز المواقف الفكرية، التي تكشف عن شخصية الأديب، وتوضّح اتّجاهاته»(١).

وجذوةُ الاهتمام بالأدب العربي تقود إلى إرثِ المخطوطات النفيسة، التي عكست حضارة العرب فنالت حظّها من الباحثين والدّارسين، وشكّلت المصدر الأهمّ الذي نفذ من خلاله المستشرقون إلى عقر دار الشّرق «إنّ الأعداد الهائلة من المخطوطات العربية والنماذج الحضارية العربية التي عرفتها فرنسا منذ نحو ألفِ عام، والتي لم تتوقّف عن التراكم، والنمو فقد أوجدت حولها طبقةً من الدارسين المهتمّين باللغة العربية وآدابها، والذين شكّلوا في مجملهم ظاهرة المستعربين، أو المستشرقين»(٢).

مازن مطبّقاني ربط قضية اهتمام الغرب بالأدب العربي بالمخطوطات التي وطّدت الصلة بين الأدبيْن الغربي والعربي من خلال التأثّر والتأثير، الذي أعرب عنه عددٌ من المستشرقين «تحتفظ مكتباتهم بألوف المخطوطات في شتّى المعارف، وقد ثبت أنّ بعض الأدباء في الغرب تأثروا بالأدب العربي في عصور ازدهار الأمّة الإسلامية، واعترف أكثر من مستشرق بتأثر الغرب بالأدب العربي القديم»(٣).

---

(١) محمد أحمد فرج عيطة، طه حسين والفكر الاستشراقي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، د.ط، ٢٠١٤، قطر، ص ١٩.

(٢) أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٩٩٧، ص ١٦.

(٣)الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٢٨.

هذا الطرحُ يومئ من خلاله الناقد إلى أهمية الأدب العربي القديم، الذي أرغم أدباء الغرب على النّهل من منهله، وفي ذلك يناقش المنهج في دراسة الأدب العربي الحديث في الكتابات الاستشراقية المعاصرة القائم على الانتقائية، التي تخدم، وتعين الفكر الاستشراقي في مآربه «وثمة مسألةٌ أخرى أثارت في نفسي الاهتمامَ بدراسة الأدب العربي الحديث في الغرب عندما تناولت بعض النشرات، التي تصدر عن الجامعات الأمريكية، بالإضافة إلى متابعتي لبعض النشاطات الاستشراقية، فوجدت أنّ هذا الاهتمام ليس متوازنًا، أو معتدلًا؛ فإنّ الغرب له أهدافه فيما يدرس، وفيما يترك، فرأيت أنّ هذا الموضوع يستحقّ الدراسة»(١).

قد لا نجدُ هذه الانتقائية في الدراسة الاستشراقية للأدب العربي القديم، لأنّ ذلك كان عملية البحث في أصول الثقافة العربية، ما دعاهم إلى تاريخ الأدب العربي الذي ذاع على يد المستشرقين «أخذ بروكلمان بعرض ذلك الأدب، فبحث في أصل الأمة العربية التي يمثلها، وتمثله، ووصف شعوبها، وأجناسها، وبيئتها المحيطة بها، وأسلوب حياتها ونظام معيشتها»(٢)

ولم تنفردِ المدرسة الاستشراقية الألمانية بهذه الدراسات، فحتى روّاد الاستشراق كان لهم باع في ذلك، وتغلغلوا في الأجناس الأدبية، والفنون الشعرية، ونال الأدباء والشعراء العربُ الاهتمامَ من هؤلاء «حظي أعلامُ الأدب العربي بدراسات واسعة، وعميقة بدءًا من تحقيق دواوين الشّعر الجاهليّ إلى الوقوف المتميّز أمام بعض الأعلام، والقضايا مثل

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٢) عبد الحليم النجار، من كتاب كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، تر: عبد الحليم النجار، جزء ٣، ط٥، دار المعارف ١٩٥٩، ص ي.

دراسة بلاشير[١] للمتنبي، وشارل[٢] بيلا للجاحظ، وهنري بيريس[٣] للشّعر الأندلسي إلى جانب عشرات الكتب، والمقالات المتّصلة بالأدب العربي الحديث في أجناسه الأدبية المتنوعة وقضاياه الفنية، وأعلامه تعريفًا، وتحليلًا، أو ترجمة»[٤].

الاهتمامُ بالأدب العربي لم يكن حكرًا على مستشرقي أوروبا الغربية، فحتى مستشرقي أوروبا الشّرقية كان لهم نصيب من هذا الاهتمام، ونقلوا إلى اللغة الروسية أهمّ ما جاء فيه «قام علماء اللغة الروسَ بنقل أعمال المبدعين العرب إلى اللغة الروسية، فنقل كراتشكوفتسكي[٥] إلى الرّوسية أعمال الكثير من المبدعين العرب، وترجم العديد من الروائع العربية إلى الروسية، ويعود تاريخ ترجمة الأدب العربي للروسية إلى القرن التاسع عشر؛ حيث قام سنكوفسكي[٦] بنقل معلقة عنترة إلى الرّوسية، كما قام بنقل أشعار

---

(١) REGISBLACHERE (١٩٧٣-١٩٠٠)مستشرق فرنسي، من آثاره: تاريخ الأدب العربي، ترجمة معاني القرآن الكريم، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص١٢٧.

(٢) شارل بل شارل بيلا CHARLES PELLAT (١٩١٤-١٩٢٢) مستشرق فرنسيولد في ولاية سوق أهراس بالجزائر

عني، خصوصًا بالجاحظ، وكرس له رسالتي الدكتوراه، والكبرى منها عنوانها: الوسط العلمي في البصرة، و تنشئة الجاحظ، المرجع السابق، ص ١١٧.

(٣) هنري بيريس PERES.H ١٨٩٠ أستاذ كلية الآداب بالجزائر أشتهر بسعة علمه بالأندلسيات والبلاغة العربية، من آثاره نشر ديوان كثير عزة، أشعار عبد القادر، أحمد شوقي، القصة والرواية والأقصوصة في الأدب العربي الحديث، من كتاب نجيب العقيقي، المشرقون، ص١، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ص ٢٨٧.

(٤) أحمد درويش. الاستشراق الفرنسي والأدب العربي ، ص١٦.

(٥)كراتشكوفسكي: JULIANOVIC KRACKOVSKI (١٩٥١-١٨٨٣) أبرز المختصين بالدراسات العربية من بين المستشرقين الروس، من أهمّ آثاره، تاريخ الأدب الجغرافي، من موسوعة المستشرقين، ص ٤٦٨.

(٦) سينكوفسكيSENKOVSKI (١٨٠٠-١٨٥٨) بولوني الأصل، درس العربية، وعيّن أستاذًا لها بجامعة بطرسبرج (١٨٢٢) ثمّ رحل إلى لبنان، حيث أتقن العربية، من آثاره: ترجمة قصة عنترة، وأمثال لقمان، ونقد ديوان لبيد، من كتاب نجيب الحقيقي، المستشرقون، ج٣، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ص ٧٠.

الصعاليك، وكتب العديد من المقالات النقدية، والتحليلية في المجلات، والصحف الأدبية الروسية؛ بهدف شرحها، وتعريف القارئ الروسي بالأدب العربي»[(١)].

لم تكنْ دراسة المستشرقين للأدب العربي أحيانًا تلبية للغرض المعرفي فقط، بل كانت لغرض آخر تمثل في ضرب الهوية، ودسّ السموم في معالمها «لقد حظي الشعر الجاهلي بعناية الدارسين من عربٍ، ومستعربين، فدرس الشعر، ومازال من جوانبَ شتّى، وكلّما زادت الهجمة على اللغة العربية، ومن ورائها القرآن الكريم، والدين الإسلامي الحنيف؛ كان الشعر الجاهلي هو الذي تناله سهامُ المعارضين من عرب ومستشرقين»[(٢)].

نقادُ الخطاب الاستشراقي في تحليلهم نتائج المستشرقين المتوصّل إليها من دراسة الأدب العربي القديم لم يلمسوا غيرَ الطّعن والتجريح، وإثارتهم لقضاياه لم تكن لتشبع الفضول المعرفي، بل لبثّ الشّكوك، والتّشكيك في هذا التراث العظيم «تبيّن أنّ موضوع صحة الشعر الجاهلي قد شغل الباحثين الأوروبيّين منذ سنة ١٨٦١ على أقلّ تقدير، ووصلوا فيه إلى نتائج لا تزيد كثيرًا عمّا وصل إليه ابنُ سلام الجمحي قبل ذلك بأكثر من عشرة قرون»[(٣)].

وحتّى الأدب الإسلامي كان موضوعًا للاستشراق الأدبي، وأصبح مصطلحًا يعبّر من خلاله على الأدب العربي لدى المستشرقين «مصطلح الادب الإسلامي رأيناه

---

(١) عمر محاميد، مقدمة في الأدب العربي والاستشراق الروسي، المراسلات بين كراتشكوفسكي والكتاب الفلسطينيين وغيرهم من العرب، جماعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ط١، ٢٠١٥م، ص ١٥

(٢) يحي وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشك والتوثيق، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٧، بيروت لبنان، ص٥.

(٣) عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٩. ص١٢.

يستخدم بأكثر من دلالة، فأطلق على الأدب العربي الأدب الإسلامي العربي، أو الأدب العربي الإسلامي، أو أدب الشرق المسلم»[(١)].

يثير الناقد مطبّقاني موضوعَ الانتقائية في الاستشراق الأدبي الذي ولى عناية بالغة للروائي محمد شكري، تأكيدًا على رأيه النقدي، ومَفاده أنّ الاستشراق وجّه عنايته للأدب العربي القديم، دونَ تركيز على اتّجاه واحد، فكلّ الاتّجاهات فيه كانت متشعّبة، فحقّق وترجم، ونشر المستشرقون المخطوطات التي تزوّدوا بها للنّفاذ إلى الشرق في فكره وأدبه، أمّا الاستشراق المعاصر انتقى من هذا الأدب ما يستشفّ منه الاختلاف، والثورة على الموروث من القيّم، والمسلمات من العقائد، وكأنّه بذلك يتأكّد من إنجاحه لغزوه الثقافي الضّاربة أغواره في جذور التاريخ «وفي هذا الإطار تهتمّ الدّوائر الاستشراقية بكتاب من أمثال محمد شكري، الذي أصبح مهمًّا في الأدب العربي عند الباحثين الغربيين، وعند بعض الحداثيّين، وهو صاحب كتاب الخبز الحافي الذي يحكي حياته في شوارع طنجة، وترجمتْ مذكراته إلى ثلاثِ عشرة لغة، ولكنّها ممنوعة في معظم البلاد العربية»[(٢)].

ردودُ الفعل العربية الرافضة لهذا العمل نقلها المستشرق المعاصر قونزالو فرنانديثباريلا [(٣)] Gonzalo fernandezparrilla «عام ١٩٩٨ طلاب وأساتذة الجامعة الأمريكية قاموا باحتجاجاتٍ لسحب الخبز الحافي لمحمد شكري من برامج تدريسها، وأيّد ذلك وزير التربية، والتعليم بمصر»[(٤)].

---

(١) أحمد محمد علي، مفهوم الأدب الإسلامي عند المستشرق جرونباوم، مجلة المسلم المعاصر، ٢٨ أذار، ١٩٩٩، لبنان ص ١٠.

(٢)الاستشراق المعاصر، ص ١٣٧.

(٣) مستشرق إسباني معاصر، درّس الأدب العربي في جامعة أتونوما بمدريد، درس في جامعة عبد المالك السعدي في طنجة وجامعة القديس يوسف في لبنان، من آثاره الأدب المغربي المعاصر.

(4)Gonzalo fernandezparellanuvpoesiadelosarabes ; gonzalo.fernandez@uam.es.p125.

وذكّره ذلك بالضجّة التي أحدثها كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين، ونصر حامد أبو زيد «في تأويل القرآن» «جامع الأزهر وغيره من الهيئات الدينية، تحدّى ممثلي الثقافة، ففي عام ١٩٢٦ هاجم «في الشعر الجاهلي» لطه حسين، وفي الآونة الأخيرة هاجم «التأويل للقرآن" لنصر حامد أبو زيد»[١].

ويبدو أنّ الاستشراق المعاصر على إدراكٍ يقظ، ووعي تامّ بمسرح الفكر العربيّ، وما تعتريه من نوبات تصعّد حدّة النقد فيه، تثير ردودَ فعل مؤسّسات علمية، أو هيئات دينية رآها غونزالو فرنانديثباريلا أنّها تحدّي لممثلي الثقافة، وكأنّه يرشّح لتمثيل الثقافة العربية الإسلامية كلّ عدول عن مقوّماتها، وتجرأ على تراثها، يفجر ديناميكية اجتماعية «علماء الأزهر قد اجتمعوا، وقرروا أنّ في كتاب الدكتور طه حسين كفرًا صريحًا، وطالبوا الحكومة بمصادرته، أو منع مؤلفه عن التّدريس، كي لا يفتن نابتة الأمة، بما يبثّه فيه من الأضاليل بينما علماء الغرب لا يتمالكون أنفسَهم من الدّهش من قوة هذه الحركة الاجتماعية، التي انبعثت من بلاد العرب فجأة، فرجت العالم كلّه رجّات أذهلته عن كلّ شيء إلّا عنها»[٢].

إشارة غونزالو فرنانديثباريلا إلى نصر حامد أبو زيد[٣] (١٩٤٣-٢٠١٠) لجرأته في اقتحام الخطاب الدّيني بالعقلانية المستوردة من الفكر الغربي «يحاول اختراق أسوار العقل الديني بتبني قيم العقلانية الحديثة، متابعًا بذلك المحاولات التي تجلّت بشكل خاصّ مع أحمد لطفي السيد، وطه حسين، وعلي عبد الرزاق، وسواهم من الذين انفتحوا على الثقافة الغربية، واستخدموا مكتسباتها العقلية والمنهجية»[٤]

---

(1)Ibid.،p126.

(٢) محمد فريد وجدي، نقد كتاب الشعر الجاهلي، مؤسسة التعليم والثقافة، ٢٠١٢، ط١، ص ٨، ٩.

(٣)نصر حامد أبو زيد، كاتب عربي وباحث إسلامي مهتم بالدراسات القرآنيّة على وجه الخصوص. من آثاره الاتجاه العقلي في التفسير، فلسفة التأويل، تأويل القرآن عند ابن عربي. من كتاب علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧، بيروت، لبنان، ص٩٥.

(٤)المرجع نفسه، ص١١.

ممثّلو الثقافة الذين يعنيهم غونزالو فرنانديثباريلا، شنّوا حربًا ضدّ الثقافة العربية الإسلامية، وفي نظر بعض المفكّرين العرب، سرعان ما يذكون النّار التي أشعل فتيلتها كتاب "في الشعر الجاهلي" «نصرحامد أبو زيد يستلهم في مواقفه طه حسين، وربما يتقمّص دوره، وما أثاره استمرارٌ للمعركة التي أثاره طه حسين حول كتابه في الشعر الجاهلي، ولعلّ أبو زيد حقّق ما أراد، وهو أنْ يصبح طه حسين جديدًا»[١].

اهتمامُ المستشرقين المعاصرين بمحمد شكري يعود إلى جرأة طرح رواية الخبز الحافي، وعدوه ظاهرة تستدعي الانتباه، والبحث بتحدّيها العرف الاجتماعي، وكسرها للأسلوب التّقليدي «الخبز الحافي واحدة من الإبداعات الأكثر جرأة، وهي ظاهرة أدبية حقيقية في الأدب المغربي، وحتى في كلّ الأدب العربي المعاصر، نشرت لأوّل مرّة باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٣، ثمّ نشرتْ باللغة الفرنسية بعدما ترجمها الطّاهر بن جلول ١٩٨٠ وفي عام ١٩٨١ تمّ إعادة إصدارها باللّغة العربية، وعدّ ذلك حدثًا رئيسيًّا في المشهد الثقافي، وهو تحدٍّ حقيقي للأسلوب التقليدي العربي، بحيث ضرب وكسر الأعراف الاجتماعية والأخلاقية»[٢].

وصنف غونزالو فرنانديثباريلا أدب محمد شكري إلى الأدب التشردي، والطفولة المحرومة، واستعان ببعض الباحثين العرب لرصد ردود فعل النّقد العربي حوله «أشار الناقد صبري حافظ إلى أنّ هذا العمل جاءَ لانتهاك المحرمات الاجتماعية، وشكّل تمرّدًا حقيقيًّا معبّرًا عن قضايا الجوع، والعنف، والجنس، وهو أدب تشردي يقوم على السيرة الذاتية»[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٤.

(2)GONZALLO FERNANDEZ PARELLA، LA SPUESTA PECARSCA DE CHUKRI، GONZALO FERNANDEZ PARELLA @ UAM، ES، P، 140.

(3)IBID، P 141.

يؤكّد الناقد مطبّقاني أنّ الانتقائية التي عمل بها المستشرقون في دراستهم للأدب العربي المعاصر، روّجت لشخصيات عربية أدبها، وشدّت إليها الاهتمام «يمكننا التأكيد أنّ الاستشراق قد أدّى دوره في ترويج أسماء، وأفكار، ونماذج من الكتابات»[١].

طه حسين ومحمد شكري مثالان حقيقيّان لتطوّر فنّ السيرة الذاتية لدى المستشرقين الذين عنيوا بهذا الفن، ورصدوا تطوّره، واختلاف صوره من رحلة إلى أخرى، وفي هذا الشأن الاستشراق المعاصر يرى أنّ السيرة تعين في بلورة مفهوم الهوية «السيرة الذاتية تصادف ظهور مفاهيم جديدة، ودور جديد للأدب، ونشأت من مشكلة الهوية من أنا؟ ماذا أريد؟ وابتكرت مفهومًا أكثر سوسيولوجيًّا للذّات، وجعلت استقلال الفرد النسبي يتأثر بالأحداث الاجتماعية، والسياسية، وتتشكّل الهويّة الشخصية في التفاعل بين الذات والمجتمع عن طريق التفاوض بين النواة الداخلية، والعالم الخارجي»[٢].

والسّيرة لدى النقّاد العرب فنّ يمتّ بصلة إلى الواقع، ينقل صراعًا بين البطل ومجتمعه، وهو نموذج من الأدب الواقعي «السيرة فنّ لا بمقدار صلتها بالخيال، وإنّما لأنّها تقوم على خطة، أو رسم، أو بناء، وعلى ذلك فهي ليست من الأدب المستمدّ من الخيال، بل هي أدب تفسيري يحاول أنْ يكشف عن الصّراع بين البطل والطبيعة، وصراعه مع الناس الآخرين، ومع نفسه»[٣].

الطّرح الاستشراقي قرَنَ تطوّر فنّ السيرة بتطور الحياة الاجتماعية، والسياسية فتحوّل عمّا كان عليه، واختار نماذجَ تثبت ذلك كسيرةِ أسامة بن المنقذ التي تبين أنّ بيئته مستقرة

---

(١)الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٣٨.

(2)TETZ BROOKE، FROMSELF-MADE MANTO MAN – MADESELF، ASTORY ABOUT CHAWGING، IDENTITIES.REMEMBERING FOR TOMORROW، UPSSALA UNIVERSITY EUROPEAN CULTURAL FOUNDATION، P19.

(٣)إحسان عباس، فن السيرة، دار الشرق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط ١، ١٩٩٦، ص٨٥.

فحياته شبيهة بحياة والده، ولكنّها تعلّم تحدّي الخطر «سيرة أسامة بن المنقذ واحدة من الكتب الكلاسيكية العظيمة في الأدب العربي بفضل أحداثها المثيرة، التي تؤكّد أنّ مجتمعه حياة الأبناء هي نفسها حياة الآباء من الولادة إلى الوفاة، هذا الاستقرارُ قد اختفى في عصرنا بسبب التطور التكنولوجي، وانتشار الثقافات الأجنبية، وتحوّل الحراك الاجتماعي، ولكنّها تعلّم مواجهة الخطر، وعلاقة الذات بالتاريخ، وأنّ الذات تتشكّل من خلال الأنشطة البشرية»[١].

فلسفةُ سيرة أسامة بن المنقذ عقديّة في تحدّيها للخطر، ومجابهتها له على الرغم من بساطتها تركّز على الطّابع الاستنتاجي للاستفادة من التجارب «مذكّرات أسامة بن المنقذ التي سقاها كتاب الاعتبار يتحدّث فيها عن حياة حافلة بالتجارب والمشاهدات، والمغامرات بأسلوب بسيط يحاول الكاتب أن يستخرجَ العبرة من الأحداث نفسها، وأكبر قاعدة فلسفية أنّ الإنسان لو طرح بنفسِه على الموت لما تيسر له أنْ يموت قبل أن يحلّ أجله»[٢].

الاستشراقُ المعاصر استهوته سيرة طه حسين الأيّام لتركيزها على الطفولة، التي أهملت في فنّ السيرة القديم، وأصبحت موضوعًا يعبّر عن صراع الطفل مع محيطه، الذي صارعه وتفوّق في الأخير عليه «السّيرة الذاتية في مرحلة الطفولة، لقيت عناية في كتاب «الأيّام» للمصري طه حسين، الذي طرح مغامرات صباه، في مدرسة القرآن في قريته ومعاركه مع شيوخ الأزهر في بحث عن الهوية، على اسم، وشهرة، لينتصر في الأخير انتصار داوود على جالوت»[٣].

(1)TETZ ROOKE ، FROM SELF-MADE MAN TO MAN – MADE SELF، P22 .

(٢) إحسان عباس، فن السيرة، ص، ١٢٨ .

(3)TETZ ROOKE ،FROM SELF MADE-MAN TO MAN MADE SELF ،P23.

هذا الانتصارُ تحدّث عنه إحسان عباس، ولمسه بعد صراع خارجي، ونفسي، صمت فيه البطلُ مجترًّا همومه، التي انطلقت من صدامه مع شيوخ الأزهر «الأيّام صورة واعية للصراع بين الإنسان وبيئته، وكاتبه يعمد عمدًا إلى تصوير ذلك الصراع، ووقفته التي أدّت إلى الصدام بينه وبين الأزهر، فقد حرص على عرض تلك المواقف التي جرح فيه إحساسه وأهينت كرامته فصمتَ عجزًا، يمهّد لإحقاق الانتصار الذاتي الذي أحرزه»(١).

الأيّام ركّز فيها صاحبها على مرحلةٍ هامّة من مراحل العمر يعارض من خلالها المجتمع التّقليدي، ويعرض فكرًا مختلفًا، يبحث عن سبيل للوجود في بيئة فكرية «السيرة الذاتية تشكّل نمطًا متميزًا من الفنون الأدبية يجعلها موضوعًا للدّراسة في إطار الأدب الإعترافي، واتّجهت في الأيّام للتّعبير عن الذات في مرحلة التكوين، وهي أهمّ مراحل العمر ثم للتعبير عن موقف نفسي خاص، وعن موقف فكريّ عام يرتبط بزوال المجتمع التقليدي»(٢).

وأكثرُ السّير شهرة لدى المستشرقين سيرة محمد شكري التي عبّرت هي الأخرى عن الانتصار المحقّق بعدما عاش صاحبها معاناة مصدرها الأسرة «سيرة محمد شكري هي الأكثر شهرة، عبّر فيها عن الذّكريات القاسية، في الأحياء الفقيرة، وعن الأمور الأكثر غرابة في المجتمع، والذّات فيها متناقضة غير مستقرّة في تحوّل مستمر»(٣).

ودراسةُ السيرة من الأمور الهامّة في العلوم الإنسانية، لأنّها تقرّبنا إلى مواقف صاحبها الإنسانية، حتى إن كان صاحبها مختلفَ التوجّهات عن المجتمع «يجب علينا ألّا نستصغر

(١) إحسان عباس، فن السيرة، ص ١٣٢.

(٢) عبد العزيز شرف، أدب السيرة الذاتية، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، ط ٦، ١٩٩٨، القاهرة، مصر، ص ١٩.

(3)TETZ ROOKE، FROM SELF MADE MAN TO MAN MADE SELF، P 23.

قيمة سيرة كهذه، لكن ما الذي يدعو إلى قراءة سيرة كتبها ذلك المتوسط العادي أو المنحطّ الشاذّ؟ وإذا كان قد كتب سيرته، وكان يحسّ أنّه عاش على خلاف مع بيئته وجعلنا نحسّ بذلك عينه، فإنّ هذا التميز يرفعه عن درجة المتوسط العادي، والمنحطّ الشاذ»[1].

محمد شكري لم يشغل المستشرقين وحسب، بل حتى النقّاد العرب، شغلهم طرحه الجريء، والذي وجده إحسان عباس فنًّا جديدًا، في السيرة الذاتية التي لا يتردّد صاحبها في نقل تأثره بالغرب دون اكتراث بما يلاقيه من هجوم «الخبز الحافي للقاص المغربي محمد شكري، سيرة جريئة جدًّا، ولا يستطيع أنْ يكتبها إلّا محمد شكري، لأنّه متأثّر بالكتّاب الغربيين، الذين لا يتورعون عن قول أيّ شيء، دونَ أن يحجبوا أيّ نوعٍ من الحقائق، وهذه القدرة على الاعتراف غير موجودة في عالمنا العربي؛ لأنّ المجتمع لايزال غيرَ قادر على تقبل هذه الصراحة المتناهية، محمد شكري افتتح فنًّا جديدًا في السيرة، بهذه الجرأة لأنّه يعترفُ بكلّ ما فعله في حياته، دون أن يتهيّب من ردّ فعل الناس، أو ماذا سيقولون عنه»[2].

ومِن المستشرقين مَن صرّح بتوصيات المؤتمرات الاستشراقية، والتي تصبّ جامَ اهتمامها على المغمور من الشّعر، والقصة، وتترجمها إلى لغات أجنبية «بعد انعقاد المؤتمر الأوّل في طشقند للدّول الأفروآسيوية حيث قرّر بعدها اختيار النصوص الأدبية من شعر وقصّة لأدباء مغمورين، والذين ترجمنا لهم، لم يكونوا معروفين في العالم، والكثير من الأدباء العرب المغمورين، الذين نعرفهم أكثر من معرفة العرب لهم»[3]

(١) إحسان عباس، فن السيرة، ص ٩٧ .

(٢) يوسف بكار، حوارات إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط١ ٢٠٠٤، ص١٠٩.

(٣)منيرة مصباح، حوارات وإشراقات، في نصف قرن من السياسة والفكر والأدب والفن، المستعرب إيغور يرما كوف والأدب المترجم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣، ص٤١٠.

تاريخُ الاستشراق يؤكّد أنّ اهتمام المستشرقين بأمر المجتمع العربي لا بدّ أن يكون لتحقيق غرضٍ من الأغراض، التي سعى إليها الغربُ منذ أمدٍ بعيد، والاهتمام بالمغمور من الأدباء، ما هو إلّا تفعيل للفكر الغربي في دار الشرق، حتى احتدم الصّراع بين دعاة الحداثة وبين معارضيهم، حول التّمظهرات الثقافية الغربية في الأدب العربي «إنّ من أخطر وأشنع ما فعله أعداء الإسلام لتحصيل تلك المطالب الخبيثة، وتحقيق تلك المقاصد الضالة؛ ما اتّخذ في زماننا هذا من أساليب ثقافية ظاهرها الأدب، والشعر، والثقافة، وباطنها الكفر والشّك، فإذا بالمسلمين يرون ويسمعون مَن ينادي بالكفر، ويدعو إلى الضّلال صراحة، مرّة تحت قناع الأدب الحديث، ومرّة تحت شعار الثّقافة الإنسانية، وأخرى مجاراة العصر وتداخل الثقافات، وتدور كلّها تحت قول الله تعالى ﴿وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗ﴾[(١)] وقوله ﴿وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيۡلًا عَظِيمٗا﴾[(٢)]»[(٣)].

والمطّلع على اهتمام المستشرقين بالأدب العربي المعاصر يلفي تركيزهم على الجانب الفكري في أكثرَ من الأدبي؛ لأنّه شبيهٌ بالأدب الغربي، وهذا عبّر عنه المستشرق شارل بيلا «في دولة قام بها المستشرق الفرنسي المعاصر شارل بيلا في عددٍ من الأقطار العربية سأله صحفي: أيّهما تقرأ الأدب العربي القديم أم الحديث؟ فأجاب: بل أقرأ الأدب العربي القديم وحده، فسأله الصحفي: لماذا لا تقرأ الأدب العربي الحديث؟ فأجاب بيلا: لأنّه أدبٌ أوروبي مكتوب باللغة العربية»[(٤)].

---

(١) سورة النساء، الآية ٨٩.

(٢) سورة النساء، الآية ٢٧.

(٣) سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، دراسة نقدية شرعية، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، المجلد الأول، ط ١، ١٤٢٤هـ، ـ٢٠٠٣ م، جدة، المملكة العربية السعودية، ص٢.

(٤) جمال سلطان، الأدب الإسلامي المعاصر، والمدخل إلى العالمية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٥٤، ٢٢ فبراير ١٩٨٩، لبنان، ص ١٩.

اتّفق مطبّقاني مع بعض النقاد العرب في تقليد أدباء الحداثة الأدب الغربي، وذلك في نظره أفقدَ أدبهم خصوصيّته، وتميّزه «ويؤكّد عاصم حمدان أنّ نقطة الضعف التي يجدها الغرب اليوم في أدبنا هي ترديدنا لبعض نظريّاته في الأدب بعد لفظِه لها لعشرات السنين، ثمّ هو ترديد لا استيعاب، ولا تمثل فيه»[١].

يدركُ المستشرق المعاصر قونزالو فرنانديثباريلا أنّ الأدب العربي المعاصر أثار صراعًا بين مؤيّد ومعارض، لهذا ينقل ردود الأفعال التي استنكرت مواضيع بعض الرّوايات بشدّة، كرواية أولاد حارتنا، ووليمة شاطئ البحر «تعرّضت الرواية لهجوم شرس، وهناك مَن وصفها بالكفر، وكاتبها بالمرتدّ، يستحقّ القتل، فأثير الهرج والمرج، وذلك بتظاهر الطلاب وسيل من المقالات، والبيانات عندما نشر السّوري حيدر حيدر رواية وليمة شاطئ البحر، وأيضًا عندما تجرأت دار نشر لبنانية إصدار رواية نجيب محفوظ أولاد حارتنا، والذي تعرّض لمحاولة اغتيال فاشلة ١٩٩٤ بتهمة الإساءة للدين»[٢].

وعلى الرّغم من ذلك شكّلت الرواية في نظر غونزالو فرنانديثباريلا مَعْلمًا ثقافيًّا أسهم في المشهد الثّقافي للغة العربية، فحظيت بالحفاوة والاهتمام، والرّعاية من خلال جوائز مهمّة، حدّد قيمتها المادية «العامل الآخر الذي أسهم في سمعة الرواية في المشهد الثقافي للغة العربية، الحصول على جوائز كبيرة في الأحداث الثقافية، مثل جائزة نجيب محفوظ وجائزة زايد للكتاب، وجائزة الشّارقة، جائزة مالك حداد، وجائزة بوكر العربية، وهي الأكثر طموحًا وإثارة للجدل، برعاية البوكر البريطانية، ومن أهدافها تعزيز التّرجمة للرواية العربية إلى لغات العالم، ورئيس لجنة تحكيمها، صمويل شمعون»[٣].

---

(١) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر، ص ١٢٩.

(2)GONZALO FERNANDEZ PARRILLA LA NOVELLA NUVA POESIA DE L’OS ARA BE UNIVERSIDAD AUTONMA DE MADRID ، P 120 .

(3) IBID، P 19.

لقد نقدَ مطبّقاني هذه الجوائز بشدّة لأنّها في نظره تشجّع أدبًا انتقائيًّا، ينتقى بعناية فائقة، يثور فكره ضدّ القيم العربية الإسلامية، ويدعو إلى التحرّر الجذري من كلّ ما يتّصل بهويتنا، وعرض أسماء بعض الجوائز التي تخضع لهذا المقياس في اصطفاء الأدباء.

«وبمناسبة الأفكار التي تروق الفرنسيين، فلا بدّ من ذكر الجائزة التي تقدمها أكاديمية الكونكور الفرنسية، ففي عام ١٩٩٢ قدّمت هذه الهيئة جائزتين لكاتبين مغربيين، ويطلق على الجائزة جائزة أطلس»[١].

التّأسيسُ لجائزة معيّنة يخضع لفكر أهل الجائزة، ولاعتبارات أيديولوجية، وعرقية، سياسية فهل سيشجّع المستشرقون أدبًا مناهضًا لتيّارهم؟ حتمًا إنّ هذه الجوائز تمنح تقديرًا لاتجاه استشراقي، يرى أنّ بعضَ هذا الأدب لم ينلْ حظّه من الاعتبار والتقييم.

قونزالو فرنانديشباريلا يؤكّد على قهر الإبداع من خلال احتقار الأعمال التي كتبتها روائيّات، وعدم إنصاف حقّها من التقدير على الرّغم مما حقّقته من صدى «احتقر بعض النقاد الأدبَ المكتوب من قِبَل النساء، مع أنّ رُبع الأعمال التي رشّحت لجائزة بوكير كانت لهن، مثل غادة السّمان، هدى بركات، رضوى أشور، لطيفة زيات، نوال السعداوي، حنان الشيخ، وحقّقت رواياتهنّ مبيعات ونجاحات حقيقية، مثل ذاكرة الجسد لأحلام مستغانمي التي تجاوزت مائة ألف نسخة في العالم العربي»[٢].

في نقدِ الخطاب الاستشراقي، هذا الموضوع حاضرٌ بقوّة لكثرة ما تناوله المستشرقون، القصد من ذلك إظهار صورةِ المرأة في المجتمع الشرقي، الذي رأوه مقصّرًا في نقد إبداعها «نالت المرأةُ العربية الأديبة اهتمامًا واسعًا في الدراسات الاستشراقية، وبخاصّة تلك المرأة التي تأثرت بالفكر الغربي»[٣]

---

(١) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص١٤٧ .

(2)GONZALO FERNANDEZ PARRILLA LA NOVELA . NUVA POESIA DE LOS ARABES، P 127.

(٣) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٤٧ .

مقياسُ الانتقائية في خطاب الاستشراق لا يعود في نظر المطبقاني إلى تميز الإبداع أو إلى جنس المبدع، بل يرتكزُ أساسًا على انسياقه وراء تيارٍ غربي، ينتهك من خلال ذلك فكرة الشرقي، وينقده نقدًا لاذعًا لا يرجى منه التّعديل والتّصحيح، بل التجريح، والتحقير ويذكر بعض الأديبات اللّواتي هنّ محلّ تقدير، بفكر هذا الإسلامي، ولكنّهنّ غير معروفات «قد حصلت باحثة أمريكية على منحةٍ من مؤسسة فلبرايت للسّفر إلى سوريا لإعداد ندوة حول نساء سوريا، فاختارت أنْ تجعل ندوتها عن الكاتبات السّوريات، وقد قدّمت معلومات عن بعض الكاتبات، وخاصة اللاتي أخذنَ بالقيم الغربية، ورغم أنّ الكاتبات السّوريات اللاتي يتمسّكن بالقيم الإسلامية، والمسلمات في كتاباتهنّ غير معروفات؛ فإنّني عرفت هدى اللحام أم حسان الحلو»[1].

النّاقد يتّفق مع بعض المفكّرين الذين يعتقدون أنّ الصدمة الحضارية تشكّلت عند انسلاخ هؤلاء المفكّرين والأدباء من هويّتهم، وخضوعهم لما يجرفهم عن قيمهم، ويذيع أعمالهم بين أوساط المجتمع.

«الصّدمة الحضارية أنتجت أجيالًا من أبناء المسلمين انْسلخت من دينها، قيمها، وراحت تلهث خلف سراب المذاهب المادية، والعقائد الجاهلية المعاصرة، وممّا يزيد الأمر سوءًا أنّ هؤلاء لهم نفوذٌ صارخ في أجهزة التّوجيه والإعلام في كثير من بلاد المسلمين قضيتهم الكبرى استيراد النظرية المتناقضة، ونرى الوثنية، والنصرانية، واليهودية تبرز في أقلام المبغضين المعادين لتراث الأمة»[2].

وبذلك علّل مطبّقاني نيلَ نجيب محفوظ لنوبل للآداب، ولهذا اهتمّ المستشرقون بأدبه الذي يضرب المقدّسات، ويحطم القيّم، وفي هذا الحكم يستعين بآراء نقديّة لغيره من

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٢) سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، دراسة نقدية شرعية، ص ٤، ٢.

النقاد ويعود ذلك إلى مسئولية الطّرح النقدي الذي رآه معلومًا لا يحتاج إلى بيان «ولعلّ من المعلوم أسباب الاهتمام بنجيب محفوظ، فإنّ اللجنة التي منحت له الجائزة ذكرتْ في المبررات تأثّره بالفكر الغربي، وبخاصة ماركس، وفرويد، وداروين، ويقول في ذلك أحمد أبو زيد لا غرابة أنْ يهتمّ بها أولاد حارتنا دارسو الأدب العربي من الأجانب والمستشرقين اهتمامًا خاصًّا، ويفردون لها جانبًا هامًّا من دراستهم»[١].

الاستشراقُ المعاصر يجد أنّ جائزة نوبل للآداب التي حصل عليها نجيب محفوظ عادت بالإيجاب على رواج الأدب العربي، الذي لقي العناية والإقبال، والترجمة إلى لغات أجنبية عدّة، «على الرغم ممّا أثارته جائزة نوبل لنجيب محفوظ، إلّا أنّنا نشهد بعدها اهتمامًا متجدّدًا في الأدب العربي المعاصر، وكان بذلك عصرًا ذهبيًّا للترجمة»[٢].

نقدُ الخطاب الاستشراقي يرى أنّ جائزة نوبل لنجيب محفوظ لم تغذ الدراسات الاستشراقية للأدب العربي، ولكنّها جعلت من صاحبها مركزَ ثقل استحوذ على الاهتمام «وقد كان البعضُ يرى أنّ فوز نجيب محفوظ بجائزة نوبل للآداب عام ١٩٨٨ لم يؤدّ إلى زيادة الاهتمام بالأدب العربي الحديث، لكنّ محفوظ نفسه نال اهتمامًا كبيرًا في هذه الفترة والتي تلتها، ولكن هذا لم ينعكس على الأدب العربي عمومًا»[٣].

نشاط الترجمة مظهرٌ من مظاهر الاهتمام الثقافي الذي ناله الأدب العربي، ولدى غونزالو فرنانديثباريلا قد أوجدها الدّافع الاجتماعي وليس الأدبي «الاهتمام بالأدب العربي

---

(١) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٣٥ .

(2)GONZALO FERNANDEZ PARILLA،TRANSLATING MODERN ARABIC LITERATURE INTO SPANISH،THE NOBEL PRIZE،NAJIB MAHFUZ AND THE GOLDEN AGE OF TRANSLATION،MIDDLE EASTERN LITERATURES INCORPORATINGEDEBIYAT.PUBLISHER:ROUTLEDGE،INFORMAREGISTRED IN ENGLAND AND WALES REGISTRED NUMBER 1072954.26J4L20B.p9.

(٣)مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٣٤ .

الحديث، ارتبط بالتّرجمة الإسبانية عندما ترجم كتاب الأيّام لطه حسين ١٩٥٤، وولدت الترجمة من السّوسيولوجية، والأدب العربي وسيلة للفهْم الجيّد للعادات، والأخلاق العربية والإسلامية، وتعتبر الترجمة أوّلَ مظهر من مظاهر الاهتمام بالأدب العربي»[١].

وأكّد هذا الاهتمام وجود شبكة هامّة لترجمة الأدب العربي، بإدارة مدرسة طليطلة للمترجمين، التي عهدَ لها الترجمة منذ عهدٍ بعيد، استعان بها بطرس المحترم لترجمة معاني القرآن الكريم، ويستعين بها المستشرقون المعاصرون في اطّلاعهم على ثقافة، وفكر، وأدب الشرق «مدرسة طليطلة TOLEDO شبكة أوروبية لترجمة الأدب العربي، عرضت الإطار الأمثل لتنظيم ورش العمل، وضمان المواءمة بين الترجمات المختلفة، وهي تختار النصوص بمساعدة مراسليها كعبد الرحمن منيف، لطيفة زيات، إدوارد خراط، مي التلمساني»[٢].

وذكر النّاقد بعض هذه الأسماء في عنصر بحث فيه استعانة الاستشراق الأدبي المعاصر بباحثين عرب بعنوان "الأدباء والنقاد العرب في الجامعات الغربية ومراكز البحوث" «ومن صور الاهتمام الاستشراقي بالأدب العربي الحديث، دعوة بعض رموز هذا الأدب الذين يروقونهم لإلقاء المحاضرات في المنتديات الأدبية في الغرب، وللتدريس في الجامعات هناك، مثل عبد الرحمن منيف، وجاء في تعريفه بأنّ كتبه ممنوعة في كثيرٍ من البلاد العربية، وحصل على سمعة عالمية بسبب روايته "مدن الملح والخندق"»[٣]

---

(1)GONZALO FERNANDEZ PARILLA TRANSLATING MODERN ARABIC . LITERATURE INTO SPANISH، IN THE BEGINNING THERE WAS TRANSLATION، MIDDLE EASTERN، LITERATURES MORTINER HOUSE، 2013، P 2.

(2)MIGUEL HERNANDO DE LARRAMENDI، GONZALO FERNANDEZ PARILLA، THE TRANSLATION OF CONTEMPORARY ARABIC LITERATURE IN EUROPE ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO، REMEMBERING FO TOMORROW، UNIVERSITY OF CASTILLA . LA MANCHA، P 29.

(٣) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٥٢ .

ويتأكّد هذا أيضًا في المواضيع النقدية الأدبية التي يطرحها المستشرقون المعاصرون مستعينين فيها بالأساتذة الزّائرين للجامعات الغربية، كالقضية النقدية التي طرحها الناقد جابر عصفور «عام ١٩٩٩ نشر الناقد المصري البارز جابر عصفور سلسلةً من المقالات في كتاب «زمن الرواية» وفيه يلفتُ الانتباه إلى أنّ الوسيلة الأنسبَ في التعبير عن الواقع، وتطلّعات واهتمامات مختلف الدول، والمجتمعات في المنطقة الناطقة باللغة العربية»[١].

وقدّم مطبّقاني أهمّ النقّاد العرب الذين تواصلوا مع الاستشراق المعاصر، وبمهمّاتهم التّعليمية، في الجامعات الأوروبية والأمريكية، والحقل العلمي الذي بدّوا فيه.

«من الأساتذة الزائرين صبري حافظ بجامعة لندن، وهو مهتمّ بانتقال الأفكار، ودراسة التّأثيرات المختلفة للكتّاب الغربيّين على تطوّر الأدب العربي الحديث، وظهور أنواعه الجديدة، كما دعتْ جامعة هارفارد الدكتور جابر أحمد عصفور لفصل الربيع عام ١٩٩٥ لتدريسه الأدب العربي الحديث، والنقد الأدبي»[٢].

استمداد المستشرقين للقضايا النقدية لأدبنا المعاصر يبين مدى اهتمامهم به المستشرق الإسباني المعاصر قونزالو فرنانديثباريلا، يبحث القضية نفسها، ويثير نقاشًا نقديًّا، تحتدم فيه رؤى مختلفة الاتجاهات، تنظر بعضها إلى طغيان الرّواية على الشعر في الإبداع العربي المعاصر، وتنظر أخرى إلى أنّ الشّعر لايزال يتمتّع بصحّة جيدة «هناك انتصار للرواية العربية فهي أكثر الفنون الأدبية تعبيرًا عن الواقع العربي، وعرفت غزارة إنتاج جعلتها مصحوبة بمناقشات حادّة، حول مواضعها، وأشكالها الجديدة، المستوردة من الغرب،

---

(1)ROGER ALLEN ،ARABIC LITERATURE AT THE CUSP OF THE TWENTY FIRST CENTURY، REMEMBERING FOR TOMORROW BY EUROPEAN CULTURAL FONDATION UNIVERSITY OF PENNY LAVAMA، P.36

(٢) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٥٦.

وفي المشهد الثقافي العربي يدور الجدل حول إمكانية القول: إنّ الرّواية ديوان العرب في القرن الحادي والعشرين بعدما كان الشّعر ديوان العرب، والرواية وقعت شراكة بينها وبين الحداثة»[1].

أدرجَ قونزالو فرنانديثباريلا سلسلةً من الكتب النقدية للذين تبنوا هذه الفكرة كتطور الرّواية العربية لطه بدر، فنّ الرواية العربية ليمنى العيد، نظرية الرواية العربية لفيصل داري، ببيوغرافيا النقد الروائي المعاصر لبثينة الصباح، والقائمة طويلة في ذلك، ولكن اقترن ذكر الشعر بالعرب كما اقترنت الفلسفةُ باليونان؛ لهذا عدّه أبو فراس الحمداني٩٣٢م–٩٦٨م ديوان العرب وعنوان الأدب.

الشِّعْـرُ ديــوانُ العَـرب | أبدًا وعُنــــوانُ الأدبْ
لم أَعُــدْ فيــه مَفاخري | ومَديــحَ آبـائي النُّجُـبْ
ومُقـطـعــاتٍ رُبّــمَـا | حَليْـــتُ مِنْهُنَّ الكُتُــبْ
لا في المــديـح ولا الهِجَا | ءولاالُمجونِ ولااللَّعبْ[2]

مطبّقاني استعان بأحد نقّاد الخطاب الاستشراقي للفصل في هذه القضية، وأنّ الأدب بفنونه المتعدّدة هو ديوان العرب «دراسة الأدب مهمّة لدراسة الشخصية، التي أنتجت هذا الأدب، وذلك كما قال أحمد سمايلوفيش في كتابه «فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر»: فالأدب بالنّسبة للعرب يعدّ ديوانها، ويتأمّل تاريخها، ويبرز عقليتها، ويمثّل انفتاحها، وظلّ الأدب العربي بشعره ونثره من الأمور التي شغف بها الاستشراق محاولة إلى معرفة العرب، واتّجاههم»[3].

---

(1)GONZALO FERNANDEZ PARILLA،NUVA POESIA DE LOS ARABES، P 109.

(٢) ديوان أبي فراس الحمداني، عني بجمعه ونشره، وتعليق حواشيه، ووضع فهارسه، سامي الدهان، ج١، مكتبة الدكتور مروان عطية، بيروت، لبنان، ١٩٤٤، ص ٢٨٥.

(٣)الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٨.

يعرضُ المستشرق الإسباني المعاصر قونزالو فرنانديثباريلا نقيض القضية، ويطرح آراء أنصاره، مذكّرًا بكتاب أدونيس زمن الشّعر «عام ١٩٧٢ نشر أدونيس زمن الشعر، احتفالًا بالإفراج عن الشّعر العربي الحديث من التقاليد الرسمية، والقطيعة مع نموذج القصيدة الكلاسيكية، بعدما تعرّض لتجديد عميق متألّق مع تطلعات الشعوب العربية من أعلامه كبدر شاكر السياب، يوسف الخال، صلاح عبد الصبور، محمود درويش، عبد الوهاب البياتي، نزار قباني، نازك الملائكة»(١).

ركّز هذا المستشرق على الشّعر الحر، وعلى أعلامه، وهذا ما ورد في نقد الخطاب الاستشراقي الذي وجد أنّ هذا الشّعر صورة صادقة لأثر الغرب على أدب الشرق، فاحتفى به الاستشراق الأدبي، وترجمه إلى اللّغات الأجنبية «ومن الجوانب التي يهتمّ بها الاستشراق الحديث ما يطلَق عليه الشّعر الحر، وهذا الاهتمام هو الذي قاد إلى تقديم أدونيس في المحافل الدولية، وترجمة شعره»(٢).

أدونيس مرجعٌ يعود إليه المستشرقون في بحثهم موضوع الشّعر الحر، لأنّه يمثل لهم النموذج الأصدقَ للتجديد، وحرية الفكر، والإبداع، وهو لدى بعض النقاد العرب اجتثّ كلّ ما يمتّ بصلةٍ إلى الثّوابت «شعر أدونيس يشكّل نقضًا كاملًا لكلّ الخصائص، التي عرفها الشعر العربي طيلة تاريخه، فهو لا يجدّد ما هو موجود، إنّما يحاول إزالتَه تمامًا ليبني محلّه بناءً جديدًا مختلفًا، إنّ الحداثة الأدونيسية في آخر المطاف هي كلّ ما يهدم الثّوابت حتى عندما تكون هذه الثوابت هي أسس التراث بأكمله»(٣).

فكْرُ أدونيس اقترن لدى النقاد بكلّ انفلاتٍ فكري عن الثوابت والقيم، وأضحى مثالًا يفسّر من خلاله الإفراط في حرية التعامل مع المقدّسات من النصوص، وكان ذلك

(1)GONZALO FERNANDEZ PARRILA LA NVELA NUVA POESIA DE LOS ARABES P 115.

(٢) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام ص ١٤٣ .

(٣)جهاد فاضل، أدباء عرب معاصرون، دار الشرق، ط١، ٢٠٠٠، القاهرة، مصر، ص ١٧٨ .

عندما فسّر أسلوب نصر حامد أبو زيد الذي دعا إلى التأويل في القرآن الكريم «يتناول في هذا الكتاب بالنقد، والتّحليل النصَّ القرآني بصفته منتجًا ثقافيًّا أنتجه واقع العرب التاريخي والاجتماعي خلال عهد النبوّة، إنّه يتعامل معه كنصّ لغوي مرتبط بالثقافة التي تشكّل خلاله وباللغة التي كتب بها، ويشبه موقفه من هذه الجهة موقف أدونيس الذي يتعامل مع النصّ القرآني بوصفه أيضًا نصًّا لغويًّا، يقرأ كما يقرأ النص الأدبي، أي: خارج كلّ بعد ديني »[١].

أدونيس يجد في موقف ابن قتيبة من الشّعر مقياسًا يعتدّ به في تشجيع التجديد في الشعر، والحدّ من الانبهار بالقديم منه، والحداثة في نظره تولّدت من صدام فلسفتين في الحياة والفكر «يقف ابن قتيبة من الشعر المحدث موقفًا أكثر وضوحًا ودقة، فهو يقول في كتابه "الشعر والشعراء": ولا نظرت إلى المقدّم منهم بعين الجلالة لتقدّمه، وإلى المتأخّر منهم بعين الاحتقار لتأخّره، بل نظرت بعين العدل على الفريقين، وأعطيت كلًّا حظّه، ووفّرت عليه دقة، هكذا تولّدت الحداثة تاريخيًّا من التفاعل، أو التصادم بين موقفين، أو عقليتين»[٢].

يذكر مطبّقاني نماذجَ من روّاد الشّعر الحر، ولكنه يركّز الحديث على أدونيس تأكيدًا على الانتقائية الاستشراقية، التي تنتقي من شعراء وكتّاب عرب، ما يخضع لسلطانها الفكري، ويثبت غزوَها الذي يسلط جهوده على الهوية العربية الإسلامية «وبلغ من اهتمامهم بأدونيس أنّه من المرشّحين عند القوم لنيل جائزة نوبل، ومنذ نيْل نجيب محفوظ والصحافة الحداثية تنتظر أن ينالها أدونيس»[٣].

---

(١) علي حرب، الاستلابوالارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، ص ٩٦.

(٢) أدونيس الثابت والمتحول في الإتباع والإبداع عند العرب، صدمة الحداثة، ط ١، ١٩٧٨، دار العودة، بيروت، لبنان ص ١٢١١.

(٣) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٤٤.

ويكشف بعضُ المستشرقين المعاصرين أنّ ذيوع الشعر العربي يعود الفضل فيه إلى الشعر الحرّ، الذي انتقل إلى الغرب، وأثبت أنّه يواكب مستجدّات التحوّلات العميقة للعصر «أعتقد أنّ الشّعر الحر قد فتح بابًا جديدًا للشّعر العربي المعاصر، وبفضله انتشر الأدب العربي، وأصبح مشهورًا عالميًّا، ومعروفًا في الأوساط الثقافية الأوروبية، والشّعر الحر يتلاءم مع روح العصر، ويناسب التذوّق الأدبي للواقع الإنساني الحديث، لذلك نراه ينتقل بسهولة من الدول العربية إلى الدول الأوروبية، والإحصاءات تؤكّد أنّ كلّ ما نقل من شعر عربي إلى اللغات الأجنبية هو من الشعر الحر»[١].

هذا المستشرق يهتمّ بالشعر الفلسطيني الحر، ويطرح فيه مسائل نقدية كتفضيله شعر سميح القاسم، وسرّ ذيوع شعر معيّن بسيسو «إنّ معظم الشّعر الفلسطيني يطرح الحب المرتبط بالحرب، وهذا ما نراه في شعر محمود درويش وسميح القاسم الذي أعدّه أقوى وأشدّ في هذا الموضوع حيث أنّ تعبيره وسرده الغنائي أقسى، وينبع ذلك باعتقادي من موقفهم الصّلب، لكن ما يجد صدى كبيرًا في بيئتنا هو شاعرٌ آخر أسمّيه مايا كوفسكي فلسطين، وهو الشاعر معين بسيسو، حيث أنّ شعرَه يتنفس القوّة والصّمود، وأشعر بكلماته تتفجّر من داخلها، وتثير بركانًا لا يخبو، إنّما يستمر بنشر حممه باتّجاه الكون»[٢].

ومِن المستشرقين المعاصرين مَن يرى أنّ القضية الفلسطينية ملهمة شعراء الشعر الحر، الذين وجدوا فيها الدّوافع القوية لقول الشعر، الذي نشط في هذه الفترة التاريخية الهامة «نشط الشعر العربي في المحنة الكارثية للشعب الفلسطيني في أعقاب حرب ١٩٤٨م مع دولة إسرائيل الوليدة المعروفة عند العرب باسم الكارثة، هذه الظّروف شكلت خلفية مذهلة من النشاط الشعري في العالم العربي، وأكّدت جميع المجلات والمؤتمرات على

---

(١) منيرة مصباح، حوارات وإشراقات في نصف قرن من السياسة، والفكر والأدب والفن، حوار مع المستشرق اليوغوسلافي رادا بوجوفيتش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٧، بيروت، لبنان، ص ٤٢٣.

(٢)المرجع نفسه، ص ٤٢٤.

الدور المركزي للشعراء الذين لبّوا احتياجات التجارب المجتمعية الوليدة مع السعي للحداثة الشعرية»[1].

النّاقد يعبّر عن إشكالية التعبير في الأدب العربي المعاصر، وذلك بدعوة ملحّة من مراكز الاستشراق المعاصر لإحلال العامية «من القضايا التي اهتمّ بها الاستشراق استخدام الكاتب العربي اللّغة الفصحى في الإبداع الأدبي، وقد جعلوا هذه القضية من القضايا التي أولوها اهتمامًا كبيرًا، وتأكيدًا لهذا الاهتمام فقد بدأت الجامعاتُ في نشر كتب نحو متخصّصة في اللهجات. وقواميس خاصّة بكلّ لهجة من العربية إلى الإنجليزية، وبالعكس، مثل ما نشرته جامعة جورج تاون، مرجع في قواعد اللغة العربية السّورية (Marck Cowell) وموجز القواعد العربية المغربية لـ (Richard Harrel) وقاموس العربية العراقية (Wayne Delle)»[2].

وهذه الدّعوات الهدّامة نادى بها المستشرقون، سعوا من خلالها إلى ضرب اللغة الفصحى، والعمل على إضعاف وجودها بين أهلها، وتكريس الجهود في ذلك باللهجات العربية زعمًا منهم ترسيخ البحث العلمي «الدّعوة إلى اتّخاذ العامية أداةً للتعبير الأدبي وإحلالها محلّ العربية الفصحى، من أخطر الدّعوات التي تعرض فيها التعبير العربي لأعنفِ أزمة عرفها خلال تاريخه الطويل، وتعرّضت فيها الأمم العربية لأعنف انقلابٍ ثقافي بعد الإسلام، واهتمامهم بدراسة اللهجات العربية المحليّة لم يكن من أجل البحث العلمي كما يزعمون، ولا من أجل حاجتهم إلى معرفة لهجات البلاد العربية التي تقتضي مصالحهم أن يعيشوا فيها، ويتعاملوا مع أهلها؛ وإنّما من أجل القضاء على العربية، وإحلال العامية محلّها»[3].

---

(1)ROGER ALLEN، ARABIC LITERATURE، ET THE CUSP OF THE TWENTY FIRST CENTURY .P19 .

(٢) مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، ص ١٤٠.

(٣) نفوسة زكرياء سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية وأثارها في مصر، وزارة الثقافة الإسكندرية مصر، ط١، ١٩٦٤، ص١٦.

واقترنت هذه القضية بالفكر التّجديدي الذي اعترى لغة التعبير في الأدب العربي، وشجع المستشرقون الكتّابَ في اعتماد العامية وسيلة يعبّر بها، وهذا ما ورد لدى محمود تيمور عندما فكر الكتابة بها «في رسالته يكتب محمود تيمور إلى المستشرق كراتشكوفسكي معبّرًا له عمّا يفكر به في شأن العامية في قصصه الجديدة، وما لقيته من انتقادات من تيار المحافظين، الذين رأوا بذلك انتقاصًا من اللغة العربية، وتدميرًا لها، ويشكر تيمور صديقه كراتشكوفسكي على تشجيعه له لاستعماله العامية في كتابه الثاني (العمّ متولي) مؤكّدًا أنّ النهضة الأدبية، واهتمام كراتشكوفسكي بهذه النهضة محفزًا له للاستمرار في استعمال العامية في لغة الحوار القصصي»[١].

الدّعوة إلى التجديد من خلال إحلال العامية حجّة لجأ إليها دعاة التغريب الذين يجدون في كلّ مظاهر الغرب تجديدًا، وعصرنة، ومواكبة للنهضة «وجدت الدعوة إلى العامية منفذًا عن طريق الدّعوة إلى تجديد الأدب العربي، ذلك لأنّ دعاة تجديد الأدب العربي المتطرفين رأوا أنْ يقطعوا كلّ صلةٍ بين الأدب العربي القديم الذي أصبح في نظرهم لا يتّصل بحياتنا، ولا يلائم أذواق شبابنا، ومن الأدب الجديد الذين يدعون إليه، ويريدون أن يوجّهوه وجهة غربية تلائم حياتنا العصرية»[٢].

بذلك اضطرب الواقعُ اللغوي بين دعاة إحلال العامية، وأنصار العربية الفصحى، وعاد هذا الاضطراب على واقع المجتمع العربي في مجالاته المتعددة «الواقع اللغوي العربي المعاصر واقع مضطرب باضطراب أهله اجتماعيًّا، وسياسيًّا، واقتصاديًّا، وأنّه في الحقيقة منعزل عن سياقه، وبيئته الطّبيعية لذلك وصف بالجمود بجمود أهله، إذْ حرموه أن يمارس في حياتهم»[٣].

الباحثُ في الاستشراق الأدبي المعاصر يثبت أنّ هذا الأخير على إدراك تامّ بما يجري في العملية الإبداعية التعبيرية في الأدب العربي، وناقدُه ضليعٌ خبير بميدانه يتابعه عن كثب.

(١) عمر محاميد، مقدمة في الأدب العربي، والاستشراق الروسي، ص٤٨.

(٢) نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية وأثارها في مصر، ص ١٤٦.

(٣) محمد مزعل خلاطي، اللغة العربية المعاصرة، بين الطموح والتحدي، جامعة واسط كلية التربية، قسم اللغة العربية العدد الثاني عشر، العراق، ص ٣.

الخاتمة

قراءة الخطاب الاستشراقي لدى مازن مطبّقاني أفضت إلى سلسلة من النتائج والاستنتاجات، أهمّها إيمانه باستمرارِ الاستشراق الذي لا يزال يمارس أنشطته بمعيّة هيمنة سياسية ثقافيّة غربيّة، وهو في ذلك ينفي نفيًا مستميتًا فكرة موتِ الاستشراق الذي يحيا في نظره بطيلسان متجدّد يواكب سلسلة التغيرات التي يشهدها العالم.

اعتمادُ مطبّقاني على خطاب الرّحلة حتّى يفعّل نقدَه الاستشراقي؛ لأنّ ذالك يجعله على مساسٍ مع الآخر، واستعانته بالرّحلة تدلّ على تأثّره بمَن سبقه من نقّاد الاستشراق الذين وفدوا إلى ديّاره، وتعاملوا مع أهله.

خطابُ الرّحلة مكّنه من فحص المجتمع الغربي، والإفادة من فوائده، وتنظيماته العلميّة والتّعليمية، ومن الآليات المعتمدة في نقدِه الإصرار على توضيح الرؤية النقدية، بنقل مناهج، ومواضع البحث، ومحاور المناقشات العلميّة التي دارت في مؤتمراتهم، وندواتهم.

التردّد على المكان في الرّحلة لازمه في إلحاحه على التحليل الدقيق الذي يكسبه من خبراته المتعدّدة، وهو يتردّد على الغرب، حتى يحقّق نجاحًا نقديًّا، يصطبغ بالموضوعية، في حوار المستشرقين والتواصل معهم.

الناقدُ لم يسخّر الرّحلة لنقد الخطاب الاستشراقي فحسب، بل لنقد الذات في خطاب الإصلاح، وأوتي له ذلك في نقل التّغيرات التي اعترت المجتمع الإسلامي، المتأثر بالفكر الغربي الذي غزاه مِن كلّ حدب، وصوب، مستثمرًا نخبة الشّرق في هدم قواعد الشرقيين وأركانهم، بعد موجة الانبهار بالآخر الذي أجاد فلسفة العلم والعمل.

ركّز مطبّقاني على المدرستين الاستشراقيّتين الإنجليزية والأمريكية من خلال اختياره لبرنارد لويس الذي انتمى إليهما، لما له من دورٍ في توجيه الفكر الاستشراقي المعاصر، ويتقاطع في ذلك مع نقّاد الاستشراق في استخلاص الملامح الفكريّة لهذا المستشرق من خلال تناوله للتراث الديني، وفي ذلك لا يحيدُ عن المنهج الاستشراقي الملغّم، والنزعة التعصبيّة العرقيّة، التي ورثها من شيوخه أمثال جولدزيهر، ويكون في ذلك خاضعًا لنظام استشراقيّ تراكمي، أثبت أنّ الاستشراق لم يمت، فهو لايزال يردّ القرآن إلى أصول يهودية ونصرانية، ويؤكّد أنّ الاستشراق الديني لم يتخلص من الانتماءات العقدية والأيديولوجية.

بعد ما تبحّر الباحث في يمّ الاستشراق، وخبرَ فكرَه، واكتشف مآربه، لم يعد يدعو إلى تحليله فحسب، بل تجاوز ذلك إلى دراسة الغرب مستجيبًا لدعوة بعض المفكّرين الذين نادوا بعلم الاستغراب، وفي دعوته يحرص أنْ تكون الدراسة تطبيقية تلجُ إلى المجتمع الغربي وتحلّل مظاهره في ميادينه المتعدّدة، واستفادَ في هذا الطرح بسابقيه المنادين بهذا العلم، وركّز فيه على أنّ ضرورة العودة إلى الذّات، ومعرفة الآخر تنبع أصولها من القرآن الكريم والسّنة النبويّة الشريفة، ووجد أنّ معرفة الغرب من الدّاخل تكون من خلال منظوماته الاجتماعية.

تنوّعت مجالاتُ نقد الخطاب الاستشراقي لدى مازن مطبّقاني، واهتماماته طالت الاستشراق الأدبي المعاصر، وبحثَ فيه موضوع الانتقائية، الذي لم يطبع الاستشراق قديمًا عندما اهتمّ المستشرقون بكلّ ما يمتّ بصلة إلى الأدب العربي شعرًا ونثرًا من جمع وتحقيق وفهرسة.

واهتمام الاستشراق بنماذجَ من الأدباء العرب في نظره يعود إلى القواسم الأيديولوجية التي تجمع بينهما، فيلقون هؤلاء الأدباء الحفاوة والرعاية لأنّ أدبهم يمثل صدًى للفكر الاستشراقي. الحداثة لم تشدّ المستشرقين إليها فحسب، بل حتّى النقّاد العرب اكترثوا

بها في دراساتهم، بحثًا عن التّفسير الدقيق لكلّ ما يعتري السّاحة الأدبيّة من تجديد؛ لأنّه يعكس جانبًا من جوانب الأدب العربي.

مدوّنة مطبّقاني في نقد الخطاب الاستشراقي تتّسع لمزيدٍ من القراءات لتناولها قضايا شتى في هذا الخطاب، أثرنا جزءًا منها فقط، واتّضح لنا أنّه سار على درب مَن سبقه من النقاد المسلمين في تناولهم لهذا الطرح أمثال جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، محمد رشيد رضا، ابن باديس، السباعي، وتبث أنّ نقده متأثّر بثقافته الإسلاميّة فعاد إلى تراثها يبيّن أسس التعامل مع الآخر، وتقويم الذات، وفي ذلك حرصَ على الاهتمام بصورة المسلمين وإثبات وجودهم فكرًا وعملًا.



ملحق

١_ ملحق أعلام المستشرقين

الاسم باللغة العربية	الاسم باللغة الأصلية	الصفحة
سنوك– هورخرونيه	CHRISTIAAUS NOUCK HA RA ROUJE	
دنلوب دوجلاس مورتون	Dunlop .Douglas Morton	
لويس ماسينيون	Louis massi GUOU	
برنارلويس	Bernard lewis	
مكسيم رودنسون	Maxime roduizane	
بلفور	ArthurJames Balfour	
أرنست رينان	E.RENAN	
كرومر	CROMAR	
هانوتو	HANOTAUX	
جولد زيهر	IqnaQoldZiher	
روبرت كيتون	Robert of chester	
بطرس المحترم	Petrus Ve habilis Pierre le venerable	
برنارد لويس	Bernard lewis	
فرانسيسكو غابرييلي	Gabreilifracesco	

كلود كاهين	Claude Cahene
أندريه ميكل	André Miquel
جاك وارد نبرغ	Jack Waardenburg
مارتن كريمر	Martin Kramer
دانيال بايبس	Daniel Pipes
مايكل كوك	M. Cook
باتريسيا كرون	P. crone
لكسنبرغ الألماني	LuxembergChristoph
روجيه غارودي	Roger Garaudy
فنتش ليتش	V.leich
خليل تادروس	KHALIL TADROS
لجويل بنين	Joel Benin
كوننجز فيلد	von kanningsveld
ديفيد ليتل	David Little
جوديث تكر	Judith Tucker
جون إسبوزيتو	John esposito
أندرسون	Anderson
سلفستر دي ساسي	Silvester de Sacy

إدم فرنسوا جومار	Edmefrancoisjomard
كوسان دي برسفال	A.CaussindePerceval
جاك بيرك	Jacque Berque
لين	Edward wiliamlane
هيلتون سيمبسون	Hilton Simpson
شاتوبريان	Chateu Briantd
لامارتين	Lamartine
بيتم إدوارد	MissBethem Eduard
شاخت	Schacht
جيب إلياساجون	Gibb.E.j
فرانتزروزنتال	F.Rosonthal
تيودور نولدكه	Theodor Noldeke
جايجر	Geiger
فويلش	A.T. WELSH
هربلو	HERBELOT
وليم موير	Muir. William
أليوسسبنجر	Sprenger
فنسنك وينسنك	Jan Wensick

وليام ألبرت جراهام	WiliamAlbbert Graham
لامانس	Henri lammens
كايتاني	Leone Caetane
هاملتون جب	Hamilton Gibb
مونتجمري وات	Montgomery Watt
جوستاف لويون	Gustave le Bon
كايتاني	Caetani Leone
بلاشير	R.L.Blachére
أنيماري شيمل	Annemarie Schimmel
شارل بل شارل بيلا	CHARLES PELLAT
هنري بيريس	PERES.H
كراتشكوفتسكي	JULIANOVIC KRACKOVSKI
سنكوفسكي	SENKOVSKI
قونزالو فرنانديثباريلا	Gonzalo fernandezparrilla

٢- ملحق أعلام العرب

العلم العربي

مصطفى السباعي

إدوارد سعيد

أنور عبد المللك

ابن باديس

الطهطاوي

محمد عبده

مصطفى الغلاييني

عبدالله النديم

أديب إسحاق

سعيد البستاني

جمال الدين الأفغاني

عمر فاخوري

محمد رشيد رضا

مالك بن نابي

محمود محمد شاكر

علي مبارك

أكرم ضياء العمري

علي حرب

بسّام طيبي

فؤاد عجمي

الغذامي

ابن خلدون

قاسم السامرائي

عجمي

نابليون

عبد الله الركيبي

ابن طوير الجنة

ابن جبير

الجاحظ

طه حسين

محمد الغزالي

توفيق الحكيم

حسن حنفي

أبوبكر باقادر

محمد شكري

نصر حامد أبوزيد

أسامة بن المنقد

إحسان عباس

حيدر حيدر

نجيب محفوظ

جابر عصفور

أبو فراس الحمداني

أحمد سمايلوفتش

أدونيس

سميح القاسم

معين بسيسو

محمود درويش

محمود تيمور



السيرة الذاتية

للدكتور/ مازن بن صلاح مطبّقاني

أستاذ الاستشراق المشارك بقسم الثقافة الإسلامية

كلية التربية– جامعة الملك سعود بالرياض

الاسم: مازن بن صلاح حامد مطبقاني.

تاريخ الميلاد: ٣ جمادى الآخرة١٣٦٩ هـ (٢٢مارس ١٩٥٠م).

مكان الميلاد: الكرك بالأردن.

الحالة الاجتماعية: متزوج.

الوظيفة الحالية:

– أستاذ مشارك بقسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية– جامعة الملك سعود بالرياض.

– رئيس وحدة دراسات العالم الغربي بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ورئيس تحرير مجلة دراسات العالم الغربي.

العنوان:

ص. ب(٢٤٥٨)، الرياض١١٤٥١، قسم الثقافة الإسلامية–كلية التربية جامعة الملك سعود، هاتف وفاكس (المنزل) ٢٧٨٠٤٩٩(١) ٩٦٦. وهاتف المكتب ٤٦٧٤٥٤٩ البريد الإلكتروني mazen_mutabagani@hotmail.com

الموقع في الإنترنت www.madinacenter.com مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق.

الدراسة الجامعية:

٢- كلية وسط أوريجن المتوسطة بمدينة بند بولاية أوريجن.

Central Oregon CommunityCollege، Bend، Oregon

١٣٨٩ هـ (١٩٦٩م). مواد عامة مثل الرياضيات والجغرافيا وعلم النفس، وغيرها.

٣- جامعة أوريجن، Eugene، Oregon صيف ١٩٦٩م. University of Oregon. مادة أحياء ١٠١ ومعمل علم نفس، ومادة الكتابة الإبداعية.

٤- جامعة ولاية أريزونا، مدينة تمبي، أريزونا Tempe، Arizona ١٩٧٠-١٩٧٣م ArizonaStateUniversity. بعض المواد في اللغة الإنجليزية وآدابها.

٥-جامعة الملك عبد العزيز، جدة ١٣٩٤ -١٣٩٧هـ (بكالوريوس الآداب من قسم التاريخ-كلية الآداب والعلوم الإسلامية).

٦- جامعة الملك عبد العزيز ١٣٩٩- ١٤٠٦هـ (ماجستير آداب- قسم التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية).

٧- كلية الدعوة- المدينة المنورة (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية) قسم الاستشراق، دكتوراه في الدراسات الإسلامية عند المستشرقين. ٤رمضان ١٤١٤هـ.

دورات علمية:

١- دورة في اللغة الفرنسية (المركز الثقافي الفرنسي بجدة).

٢- دورة مكثفة في اللغة العربية بكلية الدعوة بالمدينة المنورة.

الخبرة الوظيفية:

أوّلًا: الخطوط الجوية العربية السعودية ١٣٩٤-١٤٠٦هـ(١٩٧٤-١٩٨٦م).

- مدير الاتفاقيات الثنائية من ١٤٠٢إلى ١٤٠٦هـ(١٩٨٢-١٩٨٦م).

الهولنديةKLM .

ثانيًا: العمل الجامعي:

- أستاذ مشارك بقسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود من ٧رجب ١٤٢٥هـ حتى تاريخه

الإنتاج العلمي

أوّلًا: التأليف:

١- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية (١٣٤٩-١٣٥٨هـ) (١٩٣١-١٩٣٩م) دمشق: دار القلم، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م (٣٠٠ صفحة من القطع المتوسط).

٢- المغرب العربي بين الاستعمار والاستشراق. جدة: دار الريشة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م. (٧٨ صفحة من القطع المتوسط).

٣- عبد الحميد بن باديس- العالم الرباني والزعيم السياسي. دمشق: دار القلم ١٤١٠هـ -١٩٨٩م سلسلة أعلام المسلمين العدد ٢٨. (٢١٠ صفحات من القطع الصغير).

٤- من آفاق الاستشراق الأمريكي المعاصر، المدينة المنورة: مكتبة ابن القيم ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، (٥٥ صفحة من القطع الصغير).

٥- الغرب في مواجهة الإسلام: معالم ووثائق جديدة. المدينة المنورة: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط٢، ١٤١٨هـ_١٩٩٧م. (١٢٠ صفحة من القطع المتوسط).

٦- الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي- دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية ،١٤١٦هـ-١٩٩٥م). (٦١٤ صفحة من القطع المتوسط).

٧-الغرب من الداخل: دراسة للظواهر الاجتماعية (أبها: نادي أبها الأدبي، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م) ١١٥صفحة من القطع الصغير.

٨- بحوث في الاستشراق الأمريكي المعاصر (جدة: المؤلف ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)

٩- الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام. (الرياض: دار اشبيليا، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م) ٢١٦ صفحة من القطع المتوسط.

١١- كيف تصبح كاتبًا صحفيًّا (الرياض: دار طويق، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م)

١٣- رحلاتي إلى أمريكا: ملاحظات ومشاهدات وذكريات. (الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ١٣٠ صفحة من القطع المتوسط،

١٤- الجنادرية: مهرجان الثقافة والفكر: ملاحظات ومشاهدات وتعليقات وذكريات. (الرياض: المهرجان الوطني للتراث والثقافة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)

١٥- أثر المملكة العربية السعودية الرائد في الاهتمام بالدراسات الاستشراقية في عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز رحمه الله. (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ١٧٠صفحة.

ثانيًا: التحقيق:

نبش الهذيان من تاريخ جورجي زيدان (تحقيق) لأمين بن حسن حلواني المدني. (١٣١٦هـ) المدينة المنورة: مكتبة ابن القيم، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م (٨٤ صفحة من القطع المتوسط).

ثالثًا: الترجمة:

١- أصول التنصير في الخليج العربي: دراسة ميدانية وثائقية. (ترجمة من الانجليزية) تأليف اتش كونويزيقلر (H. ConwayZeigler) المدينة المنورة: مكتبة ابن القيم ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. (١٩٢ صفحة من القطع المتوسط).

٢- " المسار الفكري للاستشراق " ترجمة من الانجليزية، تأليف آصف حسين من كتاب الاستشراق، الإسلام والإسلاميون .Orientalism، Islam and Islamists. في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. العدد السابع، ربيع الآخر ١٤١٣هـ- أكتوبر ١٩٩٢م.

٣- صراع الغرب مع الإسلام (استعراض للعداء التقليدي للإسلام في الغرب) تأليف آصف حسين، ترجمة وتقديم (المدينة المنورة: مكتب الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٠ -١٩٩٩م (١٨٠ صفحة من القطع الصغير).

البحوث والمقالات العلمية:

١- «الحياة الاجتماعية في المغرب العربي بين الاستعمار والاستشراق» في مجلة المنهل، عدد ٤٧١ مجلد ٥٥ رمضان وشوال ١٤٠٩هـ/ أبريل ومايو١٩٨٩م. الصفحات ٣٥٢-٣٦٢.

٢- «منهجية التعاون العلمي بين البلاد العربية والغرب: الواقع والمثال». في أعمال المؤتمر العالمي الثاني للبحث العلمي حول: المنهجية الغربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية في البلاد العربية وتركيا. (زغوان(تونس) مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات ومؤسسة كونراداديناور) نوفمبر ١٩٩٦م.ص ص ٢٨١-٢٩٠.

٣- استشراق إدوارد سعيد واستشراق محمود محمد شاكر» في الحياة (لندن) العدد ١٠٦٨٧، ١٢ ذو القعدة ١٤١٢هـ (١٣مايو ١٩٩٢م).

٤- «تعقيب على مقال حول الاستشراق بين دعاته ومعارضيه». في الحياة (لندن)، ع ١١٥٥٠،٢٧ربيع الثاني ١٤١٥هـ (٢أكتوبر ١٩٩٤م).

بحوث محكّمة

١- «لمحات من الاستشراق الأمريكي المعاصر»، في الإسلام اليوم (الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، العدد ١٥، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٢- «هل انتهى الاستشراق حقًّا» في مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. (الكويت: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية). س ١٥ عدد ٤٣ رمضان ١٤٢١هـ/ ديسمبر ٢٠٠٠ الصفحات ٢٨١-٣٢١.

٣- «المرأة المسلمة في الكتابات الاستشراقية المعاصرة» في العقيق (المدينة المنورة: نادي المدينة المنورة الأدبي). العددان ٢٩و٣٠ محرم ربيع الأول ١٤٢١هـ أبريل- يونيو ٢٠٠٠م الصفحات ١٥-٥٠.

٤- «المؤتمرات الاستشراقية حول الإسلام والمسلمين» في مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت. السنة السادسة عشرة ، العدد السادس والأربعون، جمادى الآخرة ١٤٢٢هـ سبتمبر ٢٠٠١م الصفحات ٣٢١-٣٧١.

٥- العالم العربي والإسلامي في دراسات مراكز البحوث والمعاهد في واشنطن (العاصمة الأمريكية) في مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (الكويت) السنة الثامنة عشرة، العدد ٥٢، ذو الحجة ١٤٢٣هـ- مارس ٢٠٠٣م. الصفحات٤٤١-٤٩٧.

٦- «الأدب العربي المعاصر في كتابات المستشرقين المعاصرين»، في كتاب الأدب والبناء الحضاري. (وَجْدة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠م) سلسلة بحوث ودراسات.



فهرسُ الموضوعات

